11. 5. 90

Digitized by Google

LETTERE FILOSOFICHE

SULLE

VICENDE DELLA FILOSOFIA

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

LETTERE

FILOSOFICHE

Digitized by Google

LETTERE FILOSOFICHE

SULLE VICENDE DELLA FILOSOFIA

RELATIVAMENTE

A' PRINCIPJ DELLE CONOSCENZE UMANE

DA CARTESIO SINO A KANT INCLUSIVAMENTE

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

AUTORE DEL SAGGIO FILOSOFICO

SULLA CRITICA DELLA CONOSCENZA

FIRENZE

PER LEOP. ALLEGRINI E GIO. MAZZONI

NELLA BADIA FIORENTINA

1833.

Digitized by Google

Digitized by Google

AVVERTIMENTO

Queste lettere sono state dall'Autore dirette al Canonico D. Goffredo Fazzari, il quale nel Seminario vescovile di Tropea insegna agli alunni gli elementi di filosofia dell'autore. Esse potranno somministrare un modello di una storia filosofica. Esse potranno servire ancor a' pensatori, per conoscere i bisogni attuali della filosofia, a fine di dare alla scienza una solida base.

Digitized by Google

LETTERA I.

*Su la direzione che prese
la filosofia nel tempo di Condillac. Cartesio.
Locke. D' Alembert.*

Voi vi rivolgete a me, amico pregiatissimo, e mi chiedete di farvi conoscere il mezzo per disbrogliare il caos delle opinioni, che al presente agitano il mondo filosofico; e per sapere inoltre i punti ove debbansi dirigere gli sguardi della meditazione. Voi desiderate principalmente di conoscere la filosofia critica, di cui il celebre Kant è l' autore; ed in che cosa ella differisca dalla filosofia comunemente seguìta in Francia ed in Inghilterra. Sapete quanto mi è piacevole il trattenermi nelle filosofiche ricerche con essovoi, e come volentieri cedo al desiderio di compiacervi. Io dunque, senza esser trattenuto dalla malagevolezza dell'impresa, entro, senza alcuna prefazione, tosto in materia.

Che cosa è mai la filosofia? ella è, rispondono alcuni filosofi, la scienza di ciò che è. In conseguenza ella è la scienza dell' uomo, del mondo, di Dio. Una tal definizione suppone, che l'uomo possa giugnere a conoscere se stesso, il mondo, e Dio. Ma, dicono altri filosofi, bisogna prima esaminare, se l' uomo può saper qualche cosa; e su qual fondamento può egli saperla. La conoscenza de' nostri mezzi di conoscere è certamente una conoscenza preliminare alla scienza delle cose. Da ciò segue, che la filosofia può riguardarsi sotto due aspetti, *o come la scienza delle cose, o come la scienza della scienza umana.* Considerata sotto il primo aspetto ella può chiamarsi *scienza oggettiva*; considerata poi sotto il secondo può chiamarsi *scienza soggettiva.* Ma

se la filosofia è la scienza prima, la quale dee contenere la legislazione di tutte le altre scienze; voi vedete bene, esser necessario di considerarla nel secondo aspetto. A ciò tende la celebre massima dell' antichità: *conosci te stesso.* Io dunque la riguarderò come scienza *soggettiva.*

Lo stato della filosofia in un tempo è legato a quello del tempo precedente. Ma è necessario partire da un punto. Cartesio, che alla metà del decimosettimo secolo stabilì l'epoca del risorgimento della scienza, di cu ci occupiamo, sarà il punto, da cui partiremo, col fine di percorrere lo spazio filosofico, che tramezza fra esso e noi.

La filosofia come scienza soggettiva dee risolvere il seguente problema: *posso io sapere qualche cosa; che cosa posso io sapere?* Ascoltiamo Cartesio, che si occupa della soluzione dell'importante problema. I sensi m'ingannano: essi mi fanno riferire agli oggetti esterni le mie interne modificazioni: essi non solamante sono insufficienti a farmi conoscere i veri modi di essere de' corpi, che mi circondano; ma eziandio non mi assicurano dell' esistenza di questi. Come mai potrebbero assicurarmene? ne' miei sogni io credo di vedere ciò che non vedo, e di toccare ciò che non tocco. Or chi mi assicura, che la mia vita non sia un lungo sogno? I sensi son dunque insufficienti a menarmi alla conoscenza della verità. Io dunque dubiterò della verità di quelle cose, che i sensi mi manifestano.

Dubiterò ancora di tutte le altre cose, che altre volte mi son sembrate certe, come sono le dimostrazioni della matematica, ed i principii di questa; non solamente perchè vi sono degli uomini, che si sono ingannati, come avviene a coloro, che commettono abbagli ne' lunghi calcoli; ma principalmente perchè ho udito dire, che Dio, il quale ci ha creati, può fare tutto ciò che gli piace; ed io non so, se mi abbia fatto in modo, che l' errore sia per me inevitabile. E se voglio fingere che un Dio onnipotente non sia mica l' autore del mio essere, e che io sono per me stesso, o per un altro mezzo quale che siasi, avrò motivo di credere, che non so-

no tanto perfetto, che non possa continuamente ingannarmi. Io dunque dubiterò di tutto.

Mentre dubito o suppongo, che non vi sia nè Dio, nè cielo, nè terra, e che io non abbia alcun corpo, non posso supporre, che io non sia, mentre dubito della verità di tutte queste cose; poichè ho tanta ripugnanza a concepire, che ciò che pensa non sia nello stesso tempo che pensa, che non ostante tutte le più stravaganti supposizioni, non posso impedirmi di credere, che questa deduzione, *io penso, dunque sono*, non sia vera per colui, che conduce i suoi pensieri con ordine.

Cartesio, per risolvere il problema della filosofia, cominciò dunque dal dubitare di tutto; ma egli si accorse, che non poteva dubitare dell' esistenza del proprio pensiere, e del proprio *me*; egli rimase dunque solo col suo pensiere. Una tal situazione era penosa, e questo spirito sublime intese il bisogno di ricostruire ciò, che aveva distrutto. Ma egli non ne trovò il mezzo, che nel suo pensiere stesso. L'anima, egli disse, mi è più nota del corpo. Noi possiamo dubitare dell'esistenza di tutte le altre cose; ma in questo dubbio stesso percepiamo la nostra esistenza. Per esempio, se io mi persuado, che vi è una terra, perchè la tocco, o la vedo, da ciò per una ragione ancora più forte debbo esser persuaso, che il mio pensiere è esistente; perchè può avvenire, che io pensi toccare la terra, sebbene forse non vi sia alcuna terra; ma non è possibile, che l' *io*, cioè l' anima mia sia un nulla, nel mentre che ella ha questo pensiere. Posso concludere lo stesso di tutte le altre cose, che mi vengono nel pensiere, cioè che l' *io* il quale le pensa è esistente. L' esistenza dell' anima è dunque di tal natura, che si pone col dubbio stesso di qualunque cosa; ma l' esistenza del mio corpo, e degli altri che mi circondano, non si pone col dubbio. L' anima mi è dunque più nota del corpo. Io cercherò in conseguenza nel mio pensiere la sorgente della verità di tutte le altre cose.

L'idea che ho del pensiere è distinta da quella che ho dell' estensione: io posso concepire una cosa che pensa senza concepirla estesa. L' anima è dunque distinta dal corpo. Io posso infatti dubitare dell'esistenza del corpo; ma non posso dubitare dell' esistenza dell' anima.

Io ho in me l'idea dell'essere infinitamente perfetto: in questa idea è compresa l'esistenza di questo essere; un essere infinitamente perfetto è dunque esistente. Come si potrebbe contrastare l'illazione di un tal raziocinio? È un principio evidente e necessario, *che si può affermare di una cosa tutto ciò che è compreso nell'idea chiara di questa cosa*. Ora nell'idea chiara dell'essere infinitamente perfetto è compreso l'insieme di tutte le perfezioni, e nell'idea chiara dell'esistenza attuale è compreso, che questa esistenza è una perfezione. Iddio, cioè l'Essere infinito, è dunque esistente. La sua esistenza è stabilita *a priori*. Io non ho bisogno di farla dipendere dalla testimonianza incerta o fallace de' miei sensi. Io la trovo in me, nella forza chiara delle mie idee. Lungi di derivare la realtà di Dio da quella delle cose materiali, fa d'uopo dalla prima derivar la seconda. Nell'idea di Dio si contiene la *veracità*; cioè che Dio non può essere ingannatore. Se Dio non può ingannarmi segue, che i corpi sono esistenti. In primo luogo noi sperimentiamo in noi stessi, che tutto ciò che sentiamo viene da una cosa diversa del nostro pensiere, perchè non è in nostro potere di fare, che avessimo un sentimento piuttosto che un altro, e che ciò dipende da questa cosa, secondo che essa tocca i nostri sensi. Ma questa cosa non potrebbe forse essere Dio, o una cosa quale che siasi, e non già la materia, che sembra circondarci? I nostri sensi ci fanno chiaramente e distintamente percepire una materia estesa in lunghezza, larghezza, e profondità; ora, se Dio presentasse immediatamente al nostro spirito l'idea di questa materia estesa, o se egli permettesse, che tale idea fosse prodotta in noi da qualche cosa, che non avesse nè estensione, nè figura, nè moto, egli c'ingannerebbe certamente. Vi sono dunque de' corpi, perchè Dio è verace.

Non solamente la certezza dell'esistenza de' corpi poggia su la veracità divina; ma su questa veracità poggia eziandio la certezza di qualunque scienza. Non vi è alcuna scienza, che non abbia bisogno dell'uso della memoria; or come possiamo assicurare, che la memoria

sia una guida fedele, se non confidiamo su la veracità divina? Quando lo spirito in un raziocinio ha presenti le premesse e l'ordine con cui deduce le conclusioni, è molto sicuro della verità di queste. Ma allora che si ricorda di qualche conclusione, senza pensare al modo, con cui è stata dedotta, pensando insieme che l'Autore del suo essere avrebbe potuto crearlo di tal natura, che s'ingannasse in tutto ciò di cui si ricorda, egli vede bene, che non potrebbe esservi alcuna scienza certa per lui, fintantochè non abbia conosciuto il suo creatore. La certezza di qualunque scienza è dunque poggiata su la veracità di Dio.

Da tutto ciò segue, che per conoscere la verità noi non dobbiamo ricorrere alla testimonianza incerta e fallace de' nostri sensi. Questi non ci sono stati dati per conoscer la verità. Per essi possiamo solamente conoscere ciò in cui i corpi esterni ci possono giovare, o nuocere, ma non mica qual' è la loro natura, se ciò non avviene forse di rado, e per caso. Dopo questa riflessione, conclude Cartesio, abbandoneremo senza pena tutti i pregiudizii de' sensi, e non ci serviremo se non che del nostro intendimento, *perchè in questo solo si trovano naturalmente le prime nozioni o idee, che sono le sementze di quelle verità, che noi possiamo conoscere.*

Il risultamento generale di questi raziocinii è: *l'origine, la certezza, la realtà della scienza umana sono a priori nel nostro intelletto.*

La filosofia cartesiana fu adottata da' primi ingegni. Le idee chiare, che sono in noi, dice l'illustre Fénelon, sono il principio di qualunque certezza. Tutta la chiarezza del raziocinio: *io penso, dunque sono*, poggia su la conoscenza, che ho del nulla, e su quella che ho del pensiere. Io conosco chiaramente, che il nulla non può nulla, non fa nulla, non riceve nulla, e non è giammai che nulla. Da un altro lato io conosco chiaramente, che pensare è operare, è fare, è aver qualche cosa; conosco dunque chiaramente, che il pensiere attuale non può giammai convenire al nulla. L'idea chiara del pensiere è quella che mi scovre l'incompatibilità, che vi è fra il nulla ed il pensiere, il quale è un modo di essere. Io concludo dunque

tre cose, dice l'autore citato, su l'idea chiara che ho della mia esistenza per mezzo del mio pensiere: la prima è, che niun uomo di buona fede può dubitare contro un' idea interamente chiara; la seconda, che quando ancora le nostre idee fossero ingannatrici, elleno ci strascinerebbero invincibilmente in errore, tutte le volte che avrebbero questa chiarezza perfetta: la terza, che non abbiamo alcuna cosa in noi, che ci ponga in dritto di dubitare della certezza delle nostre idee chiare. Tutta l'estensione della nostra ragione consiste a consultare come una regola superiore ed immutabile le nostre idee.

Tutti questi raziocinii suppongono, che basta avere un' idea chiara nello spirito, per essere autorizzati a supporre l'esistenza dell'oggetto pensato; e che basta poter pensare una cosa senza di un' altra, per essere ugualmente autorizzato a supporre che l' una cosa non sia l'altra, e che sia esistente, indipendentemente dall' altra. L'intendimento è costituito qual regola della realtà. La prima cosa, dicono i cartesiani, che concepiamo dell' anima è il pensiere. Il pensiere è dunque l' essenza dell' anima. La prima cosa che concepiamo del corpo è l'estensione; l' estensione è dunque l'essenza del corpo. Io non ho un' idea chiara degli odori, de' suoni, de' sapori, de' colori, del caldo, e del freddo, allora che riguardo queste cose come qualità dell' estensione, e così riguardandole io non saprei dire che cosa sono; ma ho un' idea chiara delle stesse cose allora che le riguardo come modificazioni dell' anima. Queste qualità non sono dunque, così riguardate, esistenti ne' corpi. Io ho un'idea chiara del moto come modo dell'estensione: il moto è dunque esistente nella materia. Ma io posso concepire l' estensione in riposo: il moto non è dunque essenziale alla materia. Ecco come, in conseguenza de' loro principii su la conoscenza, ragionano i cartesiani.

Le dottrine esposte di Cartesio si trovano nel suo discorso sul metodo pubblicato nel 1637, nelle sue meditazioni metafisiche pubblicate nel 1641, e ne' principii della filosofia pubblicati nel 1644.

Egli è però importante, di non confondere il razionalismo di Cartesio con quello di Spinosa. Cartesio

principia da un fatto, quale è l' esistenza del proprio pensiere, appoggiata su la testimonianza della coscienza; Spinosa al contrario principia da alcune nozioni, o definizioni. Se il primo filosofo appoggia, in seguito, la filosofia su di nozioni, che egli trova *a priori* in se stesso, l' esistenza di queste nozioni è da lui stabilita su la testimonianza irrefragabile della coscienza. Cartesio partendo dal finito s' innalza all'infinito; Spinosa parte sul bel principio dall'infinito, e su questa nozione edifica il suo panteismo. Inoltre io ho mostrato, nel primo capitolo del primo volume del mio saggio filosofico, che Cartesio riguarda l' esistenza del *me* come una verità primitiva; laddove Fènelon impiega il raziocinio per dimostrarla.

Nel 1694 comparve il saggio su l' intendimento umano dell' illustre Locke. Questo celebre filosofo intraprese di rovesciare il cartesianismo, e di rifare il proprio intendimento. Egli impugnò con molti argomenti la dottrina cartesiana delle idee innate, esistenti nell' anima *a priori*, indipendentemente dalle sensazioni. Egli partì dall' ignoranza assoluta, o come si dice dalla tavola nuda. Egli s' impegnò di provare, che tutte le nostre idee semplici vengono dalla sensazione, e dalla riflessione, cioè da' sensi esterni, e dal senso interno. L' esperienza è pel filosofo inglese l' unica sorgente, da cui l' uomo attigne il suo sapere. Ella è: esteriore, o interiore, e perciò non vi sono che due spècie di idee, quelle che vengono dall' esperienza esteriore, cioè dalle sensazioni, e quelle che vengono dall' esperienza interna, cioè dalla coscienza. Gli oggetti delle prime son tutte le cose materiali: quelli delle seconde sono le facoltà interiori dell'anima, percepire, pensare, dubitare, ec. Le idee della riflessione vengono più tardi di quelle della sensazione. Le idee semplici costituiscono la materia intera del sapere umano; perchè tutte le idee composte possono ridursi alle idee semplici. Lo spirito non ritrova in se stesso alcuna idea semplice, nè ha egli il potere di produrne alcuna. Egli riceve tutte le idee semplici tali quali gli sono offerte, ed egli non può cambiarle. Le idee semplici dipendono o dalle percezioni di un solo senso,

o dalle percezioni riunite di molti sensi. Così le idee della luce, e de' colori vengono dalle sole sensazioni visuali; quelle degli odori dalle sensazioni dell' odorato, e quelle de' sapori dalle sensazioni del gusto. Lo stesso si dee dire de' suoni. Al contrario le idee della figura vengono egualmente dalle sensazioni visuali, e da quelle del tatto.

Ma come prova egli il filosofo, di cui esponiamo la dottrina, che non vi sono idee innate, e che tutte le idee semplici vengono dalla sensazione, e dalla riflessione? Se vi fossero idee innate, egli dice, che tutti gli uomini dovrebbero averne la coscienza. È assurdo il sostenere, che lo spirito abbia originariamente idee che non percepisce, e non conosce affatto. Egli non può mica contenere in se un principio, una proposizione, che non abbia mai riconosciuto, o di cui non abbia avuta affatto coscienza. Se dunque vi fossero de' principii innati, questi dovrebbero essere generalmente riconosciuti, o sentiti nel proprio intendimento. Ora questo fatto, cioè la coscienza di questi principii, non si trova affatto ne' bambini, negl' idioti, ne' selvaggi. Chi mai potrà dire, che questo principio del sapere umano: *ciò che è, è, o, è impossibile, che la stessa cosa sia, e non sia nello stesso tempo*, sia percepito da' bambini, e dagl' ignoranti? Se si dice, che gli uomini tutti acquistano la conoscenza di un tal principio, tosto che pervengono all' età di ragione, una tale risposta non ha alcun valore: in primo luogo, se gli uomini acquistano la conoscenza del principio di cui si parla, segue che un tal principio non è mica innato, ma acquistato. Inoltre è falso, che tutti gli uomini pervenuti all' età di ragione conoscano il principio di contradizione: gl' ignoranti, ed i selvaggi passano la loro vita senza conoscerlo. Finalmente quanti segni dell' uso della ragione ci danno i bambini, prima di giungere all' epoca, in cui abbiano la più leggera tintura del principio della contradizione? E come sarebbe possibile, che la natura avesse impresso originariamente nell' anima una cosa, che è la causa, e la regola dell' intendimento, e che nulladimeno richiederebbe l' impiego di questo stesso intendimento per

essere scoverta? La dottrina delle idee innate, e de' principii *a priori*, conclude il filosofo inglese, è dunque un' ipotesi immaginaria, che l' esperienza smentisce. Esaminando tutte le idee le più intellettuali, dice Locke, è facile di conoscere, che esse debbono la loro origine alla sensazione, ed alla coscienza. L' idea dello spazio, o dell' estensione deriva dalle sensazioni della vista, e da quelle del tatto. L' esperienza c' insegna, che noi vediamo cogli occhi un' estensione colorata, e tocchiamo colle mani un' estensione solida. L' idea dello spazio ci viene dunque dalle sensazioni. Rientrando in noi stessi, sperimentiamo una serie non interrotta di modificazioni, che si succedono l' una all' altra. Da ciò ha origine l' idea della durata, e del tempo. Così queste due idee principali della metafisica, lo spazio, ed il tempo, derivano dall' esperienza; la prima dall' esperienza esterna, la seconda dall' esperienza interna.

Come fra tutte le nostre idee non ve ne ha alcuna, che ci sia suggerita per più vie di quella dell' *unità*; così non ve ne ha alcuna che sia più semplice di questa. Non vi è alcuna apparenza di varietà o di composizione in questa idea; ed ella si trova unita a ciascun oggetto, che colpisce i nostri sensi, a ciascuna idea, che si presenta al nostro intendimento, ed a ciascun pensiere del nostro spirito. Per tal ragione non ve ne ha alcuna, che ci sia più familiare, e che sia la più universale; poichè il numero si applica agli uomini, agli angioli, alle azioni, a' pensieri, in un vocabolo, a tutto ciò che è esistente, o può essere immaginato. Ripetendo questa idea dell' unità nel nostro spirito, ed aggiungendo queste ripetizioni insieme, noi ci formiamo le idee complesse del numero.

Considerando per lo mezzo de' sensi la costante vicissitudine delle cose, non possiamo impedirci di osservare, che molte cose particolari, sieno qualità, o sostanze, cominciano ad essere; e che esse ricevono la loro esistenza dalla giusta applicazione, od operazione di qualche altro essere. Per mezzo di questa osservazione avviene, che acquistiamo le idee di *causa*, e di *effetto*. Noi intendiamo col nome di *causa*, ciò che pro-

duce qualche idea semplice, o complessa, e col nome di *effetto* intendiamo ciò che è prodotto. Così dopo d'aver veduto, che nella cera, la fluidità, la quale è un' idea semplice che prima non era esistente, vi è prodotta costantemente per l'applicazione di un certo grado di calore, noi diciamo, che il calore è causa della fluidità, e che la fluidità è effetto del calore. Similmente osservando, che la sostanza del legno, la quale è una certa collezione d'idee semplici, è ridotta per mezzo del fuoco in un'altra sostanza, che si nomina cenere, altra idea complessa differente da quella del legno, noi consideriamo il fuoco rispetto alla cenere come causa, e la cenere rispetto al fuoco come effetto.

Allora che considerando una cosa come esistente in un certo tempo, ed in un luogo determinato, la compariamo con se stessa esistente in un altro tempo, ci formiamo le idee d'*identità*, e di *diversità*. L'identità consiste in ciò, che le idee, alle quali si attribuisce, non sono in nulla differenti da ciò che erano nel momento in cui consideriamo la loro prima esistenza, ed a cui compariamo la loro esistenza presente. Perchè non trovando giammai, e non potendo ancora concepire di esser possibile, che due cose della stessa spezie sieno esistenti nello stesso tempo, nello stesso luogo, abbiamo dritto di concludere, che tutto ciò che è esistente in qualche parte in un certo tempo, esclude ogni altra cosa della stessa spezie, ed è in questa parte esistente esso solo. Allora dunque che domandiamo, *se una cosa sia la stessa, o non sia la stessa*, ciò si riferisce sempre ad una cosa, che in un tal tempo era esistente in un tal luogo, e che in un istante era certamente la stessa con se stessa, e non con un'altra. Donde segue, che una cosa non può avere due cominciamenti di esistenza, nè due cose possono avere un solo cominciamento; essendo impossibile, che due cose della stessa spezie sieno nello stesso istante in un solo e medesimo luogo, o che una sola e medesima cosa sia esistente in differenti luoghi. Per conseguenza, ciò che ha uno stesso cominciamento, riguardo al tempo ed al luogo, è la stessa cosa; e ciò che a questi due riguardi ha un cominciamento differen-

te da quella, non è la stessa cosa, ma ne è attualmente differente. Chi vorrà sapere di quale spezie sia l'idea, a cui diamo il nome d'*infinità*, non può meglio pervenire a questa conoscenza, che considerando a qual cosa lo spirito attribuisce immediatamente l'infinità, e come egli si forma questa idea. Mi sembra, che il *finito*, e l'*infinito* sieno riguardati come modi della quantità, e che non sieno attribuiti originariamente, se non che alle cose, che hanno parti, e che sono capaci del più e del meno, per l'addizione o la sottrazione della menoma parte. Tali sono le idee dello spazio, della durata, del numero. In verità Dio è *inconcepibilmente infinito*: intanto allora che applichiamo nel nostro intendimento, di cui le vedute sono sì deboli, e sì limitate, la nostra idea dell'infinito a questo primo essere, lo facciamo principalmente per rapporto alla sua durata, ed alla sua immensità, e più figuratamente, a mio avviso, per riguardo alla sua potenza, alla sua sapienza, alla sua bontà, ed agli altri suoi attributi, che sono effettivamente inesauribili, ed incomprensibili. Perchè quando nominiamo questi attributi *infiniti*, non abbiamo altra idea di questa infinità, se non quella che mena lo spirito a qualche riflessione sul numero o l'estensione degli atti o degli oggetti della potenza, della sapienza, e della bontà di Dio; atti o oggetti, che non possono giammai esser supposti in sì gran numero, che questi attributi non sieno molto al di là.

Ma come ci formiamo noi le idee del finito, o dello infinito? Porzioni limitate di estensione colpendo i nostri sensi, ci danno l'idea del finito; ed i periodi ordinarii del tempo, come le ore, i giorni, e gli anni, ci danno ancora la stessa idea. Chiunque ha l'idea di qualche lunghezza determinata vede, che può ripetere questa idea incessantemente, senza giammai giugnere al fine delle addizioni. Da ciò ha origine l'idea di uno spazio infinito. Similmente ci formiamo l'idea di una durata infinita, o dell'*eternità*, considerando il potere che abbiamo di ripetere incessantemente, e senza fine l'idea di una lunghezza particolare di durata. Locke da ciò conclude, che l'idea di una cosa infinita, e di uno spa-

Digitized by Google

zio infinito non è se non che negativa, e che non bisogna confondere l' idea di uno spazio infinito con quella dell' infinità dello spazio.

Le idee dello spazio, del tempo, dell' unità, del numero, dell' identità, della diversità, del finito, dell' infinito, derivano dunque, secondo Locke, dalla sensazione e dalla riflessione. Ma gli si domanda, quale è l'origine dell' idea della sostanza? Ecco la sua risposta: Io confesso, egli dice, che vi è un' idea, che sarebbe generalmente utile agli uomini di avere, perchè è questa il soggetto generale de' loro discorsi, in cui eglino fanno entrar questa idea, come se la conoscessero effettivamente: io voglio parlare dell' idea della *sostanza, che non abbiamo, nè possiamo avere per via di sensazione, o di riflessione.* Se la natura si prendesse la cura di darci alcune idee, avremmo motivo di sperare, che sarebbero quelle, che non possiamo acquistare coll'uso delle nostre facoltà. Ma noi vediamo al contrario, che, per la ragione, che questa idea non ci viene per le stesse vie delle altre idee, non la conosciamo affatto di una maniera distinta; di modo che il vocabolo di *sostanza* non importa altra cosa a nostro riguardo, se non che un certo soggetto indeterminato, che non conosciamo affatto, cioè qualche cosa di cui non abbiamo alcuna idea particolare distinta, e positiva; ma che riguardiamo come il sostegno delle idee, che conosciamo.

L'origine della scienza è dunque, secondo il filosofo inglese, nell' esperienza. Ma dove riposa la realtà, e la certezza della scienza medesima?

Egli è evidente, dice Locke, che lo spirito non conosce le cose immediatamente, ma solamente per mezzo delle idee che egli ne ha. La nostra conoscenza perciò non è reale, se non a proporzione della conformità tra le nostre idee e la realtà delle cose. Ma qual sarà qui il nostro *Criterion?* Come lo spirito, il quale non percepisce, se non che le proprie idee, conoscerà egli che queste idee son conformi alle cose stesse? Lo spirito non può creare le idee semplici: queste non sono perciò finzioni della nostra propria immaginazione, ma produzioni naturali, e regolari di cose esistenti fuori

di noi, e che operano realmente su di noi. Così le idee semplici hanno la realtà, perchè rappresentano le cose sotto le apparenze, che le cose son capaci di produrre in noi. L'idea di *bianchezza*, e di *amarezza* come è nello spirito, essendo esattamente conforme alla potenza, che vi è in un corpo di produrci una tale idea, ha la conformità reale, che essa può, e dee avere colle cose, che sono esistenti fuor di noi. E questa conformità che trovasi fra le nostre idee semplici e l'esistenza delle cose, basta per darci una conoscenza reale.

Fa d'uopo distinguere le qualità primitive de' corpi dalle qualità secondarie. Le prime appartengono realmente a' corpi, e ne sono inseparabili, tali sono l'estensione, la figura, la solidità, e la mobilità. Le altre non possono esser considerate oggettivamente come qualità reali; ma come certe potenze, che hanno i corpi di produrre nel nostro spirito certe idee semplici, per mezzo delle qualità primitive, tali sono i colori, gli odori, i suoni, i sapori. Le qualità secondarie si dividono in immediate, e mediate. Così il latte ha la qualità secondaria immediata della bianchezza, il sole ha la qualità secondaria mediata di render bianca la tela, perchè esso ha la potenza di produrre un tal cambiamento nelle qualità primitive della tela, che queste acquistino la potenza di produrre nel nostro spirito l'idea semplice della bianchezza. Tutte le nostre idee complesse, dice Locke, eccettuate quelle delle sostanze, essendo de' modelli, che lo spirito ha formato egli stesso, e che non ha destinato ad esser copie di checchesia, nè ad essere rapportate all'esistenza di alcuna cosa, non possono mancare di avere tutta la conformità necessaria ad una conoscenza reale. Ciò che non è destinato a rappresentare altra cosa, se non che se stesso, non può esser capace di una falsa rappresentazione. Il matematico, dopo d'aver acquistato l'idea dello spazio, e dell'unità, può coll'attività del suo spirito formarsi le idee complesse di qualsivoglia figura, e di qualsivoglia numero, prescindendo della esistenza di queste figure, e di questi numeri nella natura.

Egli può, in conseguenza, acquistare alcune conoscenze, le quali sono reali per lo spirito, ipotetiche per

la natura. È egli vero dell'idea del triangolo, che i suoi tre angoli sono uguali a due retti? La stessa cosa è ancora vera di un triangolo, se esso è esistente, ed in qualunque tempo, ed in qualunque luogo, che si trova esistente; ma che il triangolo sia esistente, ciò non entra affatto nella conoscenza geometrica.

Vi ha una specie d'idee complesse, che rapportandosi ad originali, che hanno esistenza fuori di noi, possono esserne differenti; e così la nostra conoscenza riguardo a queste idee può mancare di essere reale. Tali sono le nostre idee di sostanze, che consistendo in una collezione d'idee semplici, che si suppongono dedotte dalle opere della natura, possono essere differenti da questi archetipi, racchiudendo più o meno idee, o altre idee di quelle, che si trovano unite nelle cose stesse.

Le idee semplici sono dunque reali, perchè vengono dagli oggetti reali. Le idee complesse delle sostanze sono reali, quando l'unione delle idee semplici, che costituiscono le complesse, è un dato dell'esperienza. *La realtà della scienza umana è dunque poggiata su l'esperienza.* Per mezzo dell'esperienza interna conosciamo la propria esistenza; per mezzo dell'esperienza esterna, conosciamo l'esistenza de' corpi; e partendo da questi dati sperimentali, conosciamo per dimostrazione l'esistenza di Dio.

Riguardo alla certezza delle nostre conoscenze, fa d'uopo osservare, che Locke ammette la distinzione fra le verità sperimentali, e le verità metafisiche *a priori*. Tutte le idee semplici derivano, secondo il filosofo inglese, dall'esperienza; ma non tutte le conoscenze derivano dalla stessa. Vi sono conoscenze, che son poggiate su la percezione de' rapporti delle nostre idee astratte, tali sono tutte le verità matematiche. Queste conoscenze sono di un'universalità assoluta, e necessaria. *Due più tre è lo stesso di cinque. Il triangolo ha tre angoli.* Ma tutte le proposizioni universali circa le sostanze non godono di questa universalità assoluta; esse non si estendono al di là dell'esperienza. Ecco le proprie parole di Locke nel capitolo terzo, libro quarto.

„ Allora che le idee, di cui percepiamo la con-

,, venienza o la ripugnanza, sono astratte, la nostra
,, conoscenza è universale. Perchè ciò che è conosciuto
,, di queste specie d' idee generali sarà sempre vero di
,, ciascuna cosa particolare, in cui questa essenza, cioè
,, quest' idea astratta, dee trovarsi racchiusa, e ciò
,, che è una volta conosciuto di queste idee, sarà con-
,, tinuamente, ed eternamente vero. *Le conoscenze*
,, *generali non dobbiamo dunque cercarle, e tro-*
,, *varle se non che solamente nel nostro spirito, e*
,, *la sola considerazione delle nostre proprie idee*
,, *è quella che ce le somministra.*

,, Fintanto che non abbiamo sensi abbastanza pe-
,, netranti per farci vedere le piccole particelle de'cor-
,, pi, e per darci idee delle loro qualità meccaniche,
,, dobbiamo risolverci ad ignorare le loro proprietà, e
,, la maniera con cui esse operano; e non possiamo
,, esser sicuri di alcun' altra cosa riguardo ad essi, se
,, non che di ciò che un piccol numero di esperienze
,, può insegnarci. Ma se queste esperienze riusciranno
,, un' altra volta, è una cosa, di cui non possiamo in
,, alcun modo esser certi. E ciò c'impedisce di avere una
,, conoscenza certa delle verità universali riguardo a'cor-
,, pi naturali; perchè su questo articolo la nostra ragio-
,, ne non ci conduce quasi al di là de' fatti particolari.

Concludiamo, secondo Locke: *l'origine e la realtà del sapere umano, considerato negli elementi semplici, che lo compongono, è nell' esperienza; considerato nella combinazione di questi elementi, che si trova nelle idee complesse delle sostanze, è ancora nell'esperienza. La certezza delle conoscenze, riguardo alle sostanze materiali, non si estende al di là dell' esperienza. La certezza su i rapporti delle nostre idee astratte è di un' universalità assoluta e poggia a priori nell' intelletto.*

Riguardo alla distinzione delle verità sperimentali dalle verità *a priori,* io vi prego di leggere il primo tomo del mio saggio filosofico su la critica della conoscenza, o il primo capitolo de'miei elementi della logica pura.

La chiarezza con cui Locke espose la sua dottrina, e la diligenza con cui cercò i principii delle nostre co-

noscenze, fecero sì, che questa dottrina fosse con rapidità abbracciata quasi generalmente. Si può dire, scrive d'Alembert, che Locke creò la metafisica, presso a poco come Newton aveva creato la fisica. Per conoscere l'anima nostra, le sue idee, le sue modificazioni egli non istudiò punto i libri, perchè l'avrebbero istruito male: si contentò di discendere profondamente in se stesso, e dopo di essersi, per così dire, contemplato per lungo tempo, non fece nel suo trattato su l'intendimento umano, se non che presentare agli uomini lo specchio, nel quale egli si era veduto. In una parola, conclude l'autore del discorso su l'Enciclopedia, egli ridusse la metafisica a ciò che dee essere effettivamente, alla fisica sperimentale dell'anima.

Ma il citato d'Alembert, il quale ci presenta il saggio del filosofo inglese su l'intelletto, come un trattato completo di metafisica, ci propone, ne' suoi elementi di filosofia, un problema, la soluzione del quale fece prendere alla filosofia una direzione molto diversa di quella che aveva nel libro di Locke. Questa diversa direzione, che prese la filosofia di Locke nel tempo di Condillac, non è stata ben osservata nel suo principio, e ne' suoi risultamenti. Secondo Locke le idee semplici, che compongono le idee complesse de' diversi corpi particolari, derivano da' sensi, o per dir meglio non sono altro, se non che diverse nostre sensazioni. Ma le sensazioni sono modificazioni interne dello spirito. Ora si domanda: *Come le modificazioni, che sono nel nostro spirito, ci appariscono al di fuori?* L'esame dell'operazione dello spirito, dice d'Alembert, che consiste a passare dalle nostre sensazioni agli oggetti esterni è evidentemente il primo passo, che dee fare la metafisica. Locke non si occupò della soluzione di questo problema: egli suppose come un fatto primitivo l'esteriorità delle sensazioni, e non cercò di spiegare questo fatto. Gli odori, i suoni, i sapori, i colori, il caldo, il freddo, sono nello spirito; intanto ci sembrano ne' corpi; come si produce questa apparenza? Locke non intraprese di spiegarla.

Inoltre, le idee complesse de' corpi non sono altra

cosa, se non che certe collezioni di nostre sensazioni. Per potere aver esistenza queste idee si richiede 1.° che l'anima riferisca al di fuori le proprie sensazioni; 2.° che essa combini insieme queste sensazioni. I sensi ci provvedono di diverse sensazioni; ma queste vengono all'anima distinte l'una dall'altra; così, se colla mano prendo un globo di neve, io provo insieme tre sensazioni distinte, cioè quella di freddo, quella di resistenza, e quella di peso. Tutte e tre queste sensazioni sono nel mio spirito divise l'una dall'altra; e ciascuna è dalle altre indipendente. Ora per formarsi l'idea complessa di questo globo di neve, si ricercano due condizioni, 1°. che le tre sensazioni di freddo, di resistenza, di peso, le quali sono interne all'anima, ci appariscano al di fuori; 2.° che sieno riunite insieme nell'idea complessa del globo di neve. Locke non si occupò della soluzione di questi due problemi, i quali uniti non ne fanno che uno, cioè: *come le nostre sensazioni producono le idee complesse de' corpi?* Egli suppose un fatto primitivo, e come un dato dell'esperienza, tanto l'esteriorità, che la unione delle nostre sensazioni nelle diverse collezioni, che costituiscono le idee complesse de' corpi particolari. Egli non risalì al di là di questo fatto. I suoi seguaci hanno proposto questo problema, e dalla soluzione di esso si può far cominciare l'epoca dell'*Ideologia*. Nella lettera seguente vi spiegherò il modo, come Condillac ha risoluto il problema proposto. Gradite intanto ec.

LETTERA II.

Sul modo come Condillac ha risoluto il nuovo problema della filosofia.

Io vi ho promesso, amico pregiatissimo, di esporvi in questa lettera la soluzione, che Condillac ci ha dato del nuovo problema della filosofia, ed io adempio volentieri la promessa fattavi. Oh! qual piacere io provo nel communicarvi i miei pensieri! Esso è la più dolce ricompensa de' miei travagli. Ma entriamo in materia.

La prima opera, che Condillac compose, fu il *Saggio sull' origine delle umane cognizioni*, pubblicato nel 1746. In questa opera non aveva ancora pensato alla soluzione del nuovo problema, di cui vi ho parlato nell' antecedente lettera. Egli si era limitato ad adottare su l'origine delle idee la dottrina di Locke. Le sensazioni, così egli scriveva, e le operazioni dell' anima sono i materiali di tutte le nostre cognizioni: materiali, che la riflessione mette in opera, cercando, a forza di combinare, i rapporti che racchiudono. La più leggiera attenzione dee farci conoscere, che quando percepiamo la luce, i colori, la solidità, queste sensazioni, ed altre simili sono più che sufficienti per darci tutte le idee, che abbiamo confusamente de' corpi. Ed infatti ve ne ha alcuna, che non sia racchiusa in queste prime percezioni? Non vi si trovano forse le idee di estensione, di figura, di luogo, di moto, di riposo, e tutte quelle, che dipendono da queste ultime? Si rigetti dunque l'ipotesi delle idee *innate*; e si supponga, che Dio non ci dia, per esempio, se non che le percezioni di luce, e di colore: queste percezioni non rappresenteranno a' nostri occhi estensione, linee, e figure?

Condillac non si era dunque ancora occupato della soluzione del nuovo problema: *come le sensazio-*

ni producono esse le idee complesse de' diversi corpi? Il trattato delle sensazioni, pubblicato nel 1754, è la prima opera in cui l'illustre filosofo se ne occupa. Egli cerca in primo luogo, come l'anima, la quale non ha se non che sensazioni interne, possa arrivare a percepire *un fuor di se,* il che vale quanto dire come l'anima possa gettare al di fuori le sensazioni che sono interne modificazioni di lei. In secondo luogo: come l'anima esegua la sintesi delle sensazioni in un'idea complessa di un corpo particolare quale che siasi.

Per ottenere una tal conoscenza Condillac immaginò una statua, priva di tutti i sensi, a cui le si accorda ad arbitrio quel senso, che piace al filosofo. Limitata questa statua al solo senso dell'odorato, il filosofo francese pensò, che essa non potesse conoscere alcun oggetto esterno Se avvicinate al naso della statua una rosa, ella avrà la sensazione dell'odore della rosa: ella si crederà questo odore stesso, e non percepirà alcun oggetto esterno, ed esteso. Le sensazioni degli odori, concluse Condillac, si limitano dunque a dare all'anima il solo sentimento di se stessa, senza nulla manifestarle del mondo de' corpi.

Allora che l'orecchio della statua sarà colpito da un corpo sonoro, per mezzo del suono, la statua diverrà la stessa sensazione, che ella proverà. Così noi la trasformeremo in un rumore, in un suono, in una sinfonia: perchè ella non sospetta, che altra cosa fuori di lei sia esistente. L'udito non le dà l'idea di alcun oggetto situato ad una certa distanza. La vicinità o la lontananza de' corpi sonori non produce relativamente a lei, se non che un suono più forte, o più debole: ella sente solamente più o meno la sua esistenza.

Se i sensi dell'odorato e dell'udito, separati l'uno dall'altro, non danno alla nostra statua l'idea di alcuna cosa esterna, questi sensi non gliela daranno dopo la loro unione. Ella non sospetterà di avere due organi differenti. Anzi se al primo momento della sua esistenza, ella ode de' suoni, e sente degli odori, non saprà mica distinguere in essa due maniere di essere. I suoni e gli odori si confonderanno, come se non fossero se non che una modificazione semplice.

La bocca della statua è a' sapori ciò che il naso è agli odori, e l'orecchio a' suoni. I sapori sono modificazioni interne, ed incapaci di menarla al di fuori: molti sapori uniti le sembreranno come un solo, ed ella non li distinguerà.

Se l'odorato e l'udito non danno alcun'idea degli oggetti esterni, perchè, limitandosi a modificar l'anima, non le mostrano nulla al di fuori, si dee giudicar lo stesso della vista. L'estremità del raggio che colpisce la retina produce una sensazione; ma questa sensazione non si rapporta da se stessa all'altra estremità del raggio; ella resta nell'occhio, e non si estende punto al di là: l'occhio è allora nello stesso caso che una mano, la quale nel primo momento del toccare, toccherebbe l'estremità di un bastone. È evidente, che questa mano non conoscerebbe altro, se non che l'estremità da lei toccata. Le sensazioni della luce e de' colori sono dunque semplici modificazioni interne, le quali si limitano a dare all'anima il solo sentimento di se stessa, e non giungono a rivelarle alcuna cosa esterna.

Rimangono a considerarsi le sole sensazioni del tatto. Alcune di esse, come per esempio quelle del caldo e del freddo. si riguardarono dal filosofo stesso, anche come insufficienti a menarci al di fuori. La sensazione di solidità, o di resistenza richiamò l'attenzione di Condillac.

Le nostre sensazioni, così ragiona il filosofo citato, non sono altra cosa, se non che nostre maniere di essere. Come dunque possiamo veder degli oggetti fuor di noi? In effetto egli sembra che non dovremmo vedere altra cosa, se non che l'anima nostra differentemente modificata. Io non conosco alcun filosofo, che abbia risoluto questo problema, ed il signor d'Alembert è il primo, che l'ha proposto. Colle sensazioni dell'odorato, dell'udito, del gusto, e della vista, l'uomo si crede odore, suono, sapore, colore, e non prende alcuna conoscenza degli oggetti esterni. Facciamo l'analisi delle sensazioni del tatto. Consideriamo un uomo che comincia ad essere esistente. Fintanto che egli resterà immobile, non proverà se non che le sensazioni,

che l'aria d'intorno può dargli. Egli proverà il caldo o il freddo; egli avrà piacere o dolore. Ma tutte queste cose non sono altro, se non che modificazioni, le quali rimangono concentrate nell'anima sua. Egli non apprenderà, se vi sia un'aria, che lo circonda, nè se egli abbia un corpo.

L'azione reciproca delle parti del proprio corpo produce un sentimento, che può chiamarsi il sentimento fondamentale del tatto. Questo sentimento è insufficiente a rivelarci un'esistenza esterna. Esso si limita a dare all'anima il sentimento del proprio essere. Se io scuoto la statua alla testa, ed a'piedi, queste impressioni modificano il sentimento fondamentale, e non producono insieme con esso altra cosa, se non che un sentimento semplice, insufficiente ancora a menar la statua al di fuor di se. Per caso la statua stende la sua mano, e prende per esempio un globo di neve, allora avviene un nuovo fenomeno. La statua provando un sentimento di resistenza sente tosto un fuor di se. Questo sentimento ha di sua natura due relazioni, una all'anima che modifica, l'altra a qualche cosa fuori dell'anima. Non si può provare resistenza senza sentire qualche cosa che resiste. Se la statua scorre il globo di neve colla mano, prova una continuità di resistenza, che le somministra l'idea dell'estensione. Essa circoscrive in questa estensione la sensazione di freddo, ed acquista così l'idea di un corpo particolare, cioè di un'estensione determinata, solida, e fredda. Il sentimento di solidità dunque, che il tatto attivo somministra all'anima è, secondo Condillac, il ponte, che fa, che ella passi al di fuori di se. Questo stesso sentimento le fa distinguere il proprio corpo da un corpo esterno. Se la statua colla sua mano calda tocca l'altra sua mano fredda, essa prova una doppia sensazione di solidità: sente qualche cosa calda, che resiste a qualche cosa fredda, e qualche cosa fredda, che resiste a qualche cosa calda; ma nel toccare il globo di neve, essa non prova che una sola sensazione, essa non sente nel globo di neve, che è l'oggetto toccato, come sente in tutte e due le mani, tanto in quella che tocca,

quanto in quella che è toccata. Questa duplicità di sensazione fa sì, che l' anima riguardi come esterno il globo della neve, e come proprio il corpo delle due mani.

Abbiamo veduto, come Condillac esaminando le diverse sensazioni, di cui lo spirito è affetto, ha finalmente creduto di ritrovare il ponte, che fa passar l'anima al di fuori di se, nel sentimento di solidità, che il tatto attivo le somministra. Dobbiam ora vedere, come egli risolve il secondo punto del problema proposto; cioè come lo spirito riunisce in un' idea complessa le diverse sensazioni che la costituiscono.

Dopo che il sentimento di solidità ha scoverto all'anima *un di fuori*, le altre sensazioni non cessano di essere interne: è necessario adunque di esaminare, come esse ancora divengono esterne. Se la statua prende un fiore, e l'avvicina al suo naso, dopo che il sentimento di solidità le ha già scoverto l'esistenza esterna del fiore, l'odore non lascia di apparire ancora interno all'anima; bisogna dunque spiegare come l'anima lo getta nel fiore. Similmente quando il sentimento di solidità le ha scoverto il globo di neve, la sensazione della bianchezza, che questo globo desta, dee ancora continuare ad apparirle una modificazione interna; bisogna dunque spiegare come in progresso l'anima getta nel globo di neve la sensazione della bianchezza. Se i colori non sono altra cosa, che modificazioni semplici dell'anima; se essi non sono esistenti, se non che in noi, fa d'uopo spiegare come li gettiamo fuori di noi, e gli stendiamo su l'estensione de' corpi, in maniera che l'idea di estensione si unisca talmente colla sensazione del colore, che ne divenga inseparabile.

Per ispiegar questo fatto stupendo, il filosofo francese ricorre al gran principio della causalità. Se posto A si pone B, e tolto A si toglie B, noi giudichiamo, che A è causa di B. La statua prende un fiore, l'avvicina al suo naso, la sensazione dell'odore nasce: allontana questo fiore, la sensazione dell'odore diminuisce, getta via in una distanza notabile il fiore medesimo; la sensazione dell' odore cessa interamente; la statua giudica, che

il fiore è la causa di questa sensazione, il che vale quanto dire, giudica, che la sensazione le viene dal fiore. Nello stesso modo la statua giugne a conoscere che le sensazioni de' suoni le vengono da' corpi sonori. Al primo momento, che l'occhio si apre alla luce, l'anima è modificata: queste modificazioni sono in lei, e non sono nè estese, nè figurate. Noi tocchiamo un corpo colorato, e copriamo colla mano la superficie di questo corpo, la sensazione del colore svanisce, ritiriamo la mano, e la stessa sensazione rinasce; ci allontaniamo dal corpo colorato, e la sensazione diminuisce; noi giudichiamo, che la sensazione del colore ci viene dal corpo colorato.

Fin qui non abbiamo ancora il fenomeno dell'esteriorità delle sensazioni, delle quali parliamo. I giudizii ci scovrono solamente la causa di queste sensazioni, ma non si vede, che abbiano la forza di farcele apparire al di fuori. Il filosofo citato continua così: i giudizii di cui parliamo ripetendosi costantemente divengono abituali, e perciò molti rapidi: lo spirito non osserva più alcuna successione fra le sensazioni, ed i giudizii che le seguono: i giudizii si uniscono colle sensazioni medesime, le alterano, ed imprimono loro quell' esteriorità, che di loro natura non hanno. Lo spirito non si limita più a giudicare, che gli odori, i suoni, i colori gli vengono dal di fuori: egli li sente al di fuori. Così si opera, secondo Condillac, il fenomeno di cui parliamo.

Ma le nostre sensazioni non solamente si riferiscono a' corpi, che le producono, ma eziandio agli organi sensorii su de' quali i corpi operano. Un tal fenomeno si spiega ugualmente per mezzo de' giudizii, i quali si fanno in seguito delle osservazioni. Si osserva per cagion di esempio, che la sensazione dell' odore ha una dipendenza costante dalla vicinità, o lontananza del corpo odorifero dal naso; e perciò si giudica che essa dipende, non solamente dal corpo odorifero, ma eziandio dal naso; ed in forza di questi giudizii divenuti abituali e rapidi, l'anima sente gli odori nel naso, e tutte le sensazioni negli organi sensorii, atti a darle all' anima.

Se portiamo la mano su i nostri occhi, la sensazione di colore s'indebolisce, o svanisce interamente; se ritiriamo la mano, la sensazione rinasce. Così l' anima giudica, la sensazione dipendere dall'occhio, ed indi in forza di questi giudizii divenuti rapidi, la rapporta a questo organo. Ma rapportarla a questo organo, dice Condillac, è stenderla su tutta la superficie esteriore, che la mano sente. Ecco come la modificazione semplice del colore diviene estesa. Similmente l' anima l' estende su la superficie colorata. Difatto, se colla mano si cuopre una parte di questa superficie, la sensazione s'indebolisce, ma non cessa, come cessa, se si cuopre interamente colla mano la superficie colorata. Così i giudizii abituali, su la causa delle sensazioni de' colori, danno a queste sensazioni l' esteriorità, e l'estensione, che di loro natura non hanno.

Malebranche, prima di Condillac, aveva derivato l'esteriorità delle nostre sensazioni dai giudizii; ma egli aveva riguardato questi giudizii come naturali, ed involontarii. Fa d'uopo, dice Malebranche, distinguere quattro cose in ciascuna sensazione. La prima è l'azione del corpo esterno su i nostri organi sensorii, la seconda è la passione dell' organo sensorio. La terza è la passione dell' anima, cioè la sensazione. La quarta è il giudizio col quale l'anima conosce, essere esistente nell'organo, e nel corpo esterno la sensazione. Ora un tal giudizio naturale, dice il filosofo citato, non è che una sensazione; ma da codesta sensazione o giudizio naturale ne segue quasi sempre un altro giudizio libero, che l' anima fa per abitudine, e che non può quasi più omettere. Quando vediamo un cubo, è certo che tutti i lati che vediamo non rappresentano alcun' immagine di un' eguale grandezza nel fondo de' nostri occhi, poichè l' immagine di ciascuno de' lati, che si dipinge su la retina è molto simigliante ad un cubo dipinto in prospetto; e per conseguenza la sensazione, che ne abbiamo ci dovrebbe rappresentare le superficie di un cubo ineguali, poichè esse sono ineguali in un cubo in prospetto, frattanto noi le vediamo eguali, nè ci inganniamo. Ora si potrebbe dire, segue Malebranche, che

iò succede per una spezie di raziocinio, che noi facciamo naturalmente; ciò che dipende dal sapere, che e superficie di un cubo, le quali sono le più lontane, : si vedono obbliquamente non debbono formare nel fondo de' nostri occhi delle immagini tanto grandi, quanto quelle che sono più vicine. Ma siccome i sensi non giudicano giammai, e propriamente parlando non fanno che sentire, così è certo, che un tal raziocinio naturale non è altro che una sensazione composta, la quale per conseguenza può talvolta esser falsa. Io la chiamo composta perchè dipende da due o più impressioni, che succedono contemporaneamente ne' nostri occhi. Allora che per esempio io vedo un uomo, che cammina, è certo che a misura, che egli a me si avvicina, l' immagine, o l' impressione che si dipinge della sua grandezza nel fondo de' miei occhi aumenta sempre più, e finalmente si raddoppia qualora, essendo prima lontano dieci passi, ora lo è solamente cinque; ma siccome l' impressione della distanza diminuisce nella stessa proporzione, che l' altra si aumenta, io lo vedo sempre della medesima grandezza. Così la sensazione, che ho di questo uomo dipende continuamente da due differenti impressioni, senza comprendere il cambiamento della situazione degli occhi, e simili altri.

Pertanto ciò che in noi altro non è, che sensazione, potendo essere considerato, rapporto all' autore della natura, che lo eccita in noi, come una spezie di giudizio, io parlo, conclude Malebranche, delle sensazioni, come di giudizii naturali.

Da ciò che vi ho detto, vedete amico, che l' esteriorità delle nostre sensazioni essendo un fatto, i filosofi hanno cercato di conoscerne la ragione. Malebranche e Condillac convengono, che l' esteriorità delle sensazioni è un prodotto del giudizio; ma il primo la vuole come un prodotto della natura, il secondo come un prodotto dell' abito. Condillac ne eccettua però la sensazione di resistenza: questa, egli dice, ha in se stessa l' esteriorità. Locke, come vi ho detto, ammise come un fatto primitivo l' esteriorità delle sensazioni e la loro unione nelle diverse idee complesse de' corpi. Condillac cercò di spiegare questo fatto.

Da questa spiegazione segue, che il libro della natura si compone dalla sintesi delle sensazioni. La sensazione di resistenza, e l'assioma della causalità sono i principii, che determinano la sintesi dell' intelletto, il quale co' caratteri delle sensazioni compone il gran libro della natura sensibile.

Locke ammise nello spirito molte facoltà elementari, cioè la percezione, la contemplazione, la memoria, la facoltà di distinguere le idee, quella di compararle, quella di comporle, e la facoltà di astrarre, la volontà inoltre, ed il desiderio. Un tal sistema su le facoltà dello spirito parve a Condillac molto composto: questi si propose di spiegar tutto per mezzo di un solo principio. Egli concentrò tutte le facoltà intellettuali nella sola sensazione. L'attenzione, la comparazione, il giudizio, la riflessione, la volontà, il desiderio, non sono, secondo lui, se non che la sensazione stessa, che si trasforma differentemente. Quindi egli non ammise la dottrina di Locke, che le nostre idee derivano da due sorgenti, la sensazione, e la riflessione. Egli ne ammise una sola, cioè la sensazione. Se una moltitudine di sensazioni, dice Condillac, hanno lo stesso grado di vivacità, l' uomo non è ancora, che un animale che sente. Ma se non lasciamo sussistere altro, che una sola sensazione, o pure senza togliere interamente le altre, diminuiamo la loro forza, tosto lo spirito è occupato della sensazione, che conserva tutta la sua vivacità, e questa sensazione diviene attenzione, senza che sia necessario di supporre altra cosa dipiù nello spirito. Il sentimento prende il nome di *sensazione*, allora che l' impressione si fa attualmente su i sensi, ed esso prende il nome di *memoria*, allora che l' impressione non si fa attualmente, ma vi è stata fatta. La memoria non è dunque, se non che la sensazione trasformata. Noi siamo perciò capaci di due attenzioni: l'una si esercita per mezzo della memoria, e l'altra per mezzo de' sensi. Tosto che vi ha doppia attenzione, vi ha comparazione; perchè essere attento a due idee, e compararle è la stessa cosa. Ora non si possono comparare, senza percepire fra di esse qualche differenza, o qualche similitudine: percepire simili rapporti è

giudicare. Le azioni di comparare e di giudicare non sono dunque, che l' attenzione stessa: così la sensazione diviene successivamente attenzione, memoria, comparazione, giudizio. Noi siam obbligati di condurre la nostra attenzione da un oggetto su l'altro, considerando separatamente le loro qualità. Dopo di aver, per esempio, giudicato del loro colore, noi giudichiamo della loro figura, per indi giudicare della loro grandezza. L' attenzione così condotta è come una luce che riflette un corpo su l' altro, e la quale li rischiara tutti e due. Si chiama perciò *riflessione*. La sensazione, dopo di essere stata attenzione, memoria, comparazione, giudizio, diviene dunque ancora la riflessione stessa.

Che cosa facciamo noi, allora che desideriamo? Noi giudichiamo, che il godimento di un bene ci è necessario. Subito la nostra riflessione se ne occupa unicamente. Se esso è presente, fissiamo gli occhi su dello stesso, stendiamo le braccia per prenderlo. Se esso è assente, l' immaginazione lo rappresenta, e pinge vivamente il piacere di goderne. Il desiderio non è dunque se non che l' azione delle stesse facoltà, che si attribuiscono all' intendimento, il quale, essendo determinato verso di un oggetto, dall' inquietudine prodotta dalla privazione di questo, vi determina ancora l' azione delle facoltà del corpo. Ora dal desiderio nascono le passioni, l' amore, l' odio, la speranza, il timore, la volontà: tutto ciò non è dunque altro, se non che la sensazione trasformata. Tutte le facoltà dello spirito, conclude Condillac, si riducono alla sensazione: egli non bisogna ammettere con Locke due sorgenti delle nostre idee, la sensazione, e la riflessione. Non ve ne ha che una sola, e questa è la sensazione. Un' altra cosa notabile nella dottrina di Condillac, è la maniera ingegnosa, con cui egli deduce da un solo senso le idee principali della metafisica. Egli deduce queste idee considerando la statua limitata al solo senso dell' odorato. Ascoltiamolo. Come un odore è presente all' odorato per l' impressione di un corpo odorifero su l' organo, un altro odore è presente alla memoria, perchè l' impressione di un altro corpo odorifero sussiste nel cervello, ove l' organo l' ha trasmessa.

Passando in questo modo per due maniere di essere, la statua sente, che ella non è più ciò che è stata: la conoscenza di questo cambiamento le fa rapportare la prima maniera di essere ad un momento differente di quello, in cui prova la seconda: e ciò le fa percepire la differenza fra esser esistente di un modo, e ricordarsi di essere stata in un altro.

Poichè la statua distingue gli stati, pei quali passa, ella ha l' idea del numero: ha ancora quella dell' unità tutte le volte che prova una sensazione o che se ne sovviene; ed ha l' idea di due, di tre, tutte le volte che la memoria le rammenta due o tre maniere di essere differenti; perchè allora conosce se stessa come essendo un odore, o come essendo stata due o tre odori successivamente. L' odorato per se stesso non potrebbe darle se non che l' idea dell' unità, ed ella non può aver le idee de' numeri, che dalla memoria. Ma la memoria ha un limite, e la statua non può determinare il numero delle sue idee, allora che la successione sarà stata alquanto considerabile.

Supponiamo, per esempio, che la memoria non le rappresenti distintamente, se non che tre maniere di essere. Al di là di questo numero la statua vedrà una moltitudine, che sarà per lei ciò che è la nozione pretesa dell' *infinito* per noi. Ella percepirà dunque l' infinito in questa moltitudine come se l' infinito vi fosse effettivamente.

L' abito in cui la statua è di giudicare, che ciò, che le è avvenuto può avvenirle ancora, racchiude l' idea del *possibile*. Ella se la forma considerando che può cessare di essere l' odore, che ella è attualmente, e ritornare ad essere l' odore che è stata.

Dal discernimento che si fa in lei degli odori nasce un' idea di *successione*; perchè non può sentire, che cessa di essere ciò che era, senza rappresentarsi in questo cambiamento una durata di due istanti. Come nella supposizione che abbiam fatto, la statua non si rammenta distintamente, se non che di tre odori, ella non distinguerà se non che tre istanti nella sua durata. Se si suppone che la memoria possa rappresentarle distinta-

mente sino a quattro, cinque, sei maniere di essere, la statua distinguerà, in conseguenza, quattro, cinque, sei istanti nella sua durata. Ciascuno può fare su questo punto le ipotesi, che giudicherà a proposito. Al di là del numero degl' istanti rappresentato dalla memoria, la statua non vedrà se non che una successione indefinita.

Il passaggio di un odore ad un altro non dà alla nostra statua, se non che l'idea del passato. Per averne una del futuro, bisogna che abbia avuto molte volte la stessa serie di sensazioni, e che abbia acquistato l'abito di giudicare, che dopo una modificazione un' altra dee seguire. Gli odori, che hanno preceduto quello che essa prova attualmente, e quelli che sono stati soliti di seguirlo denoteranno gl' istanti, che ella percepisce confusamente nel passato e nel futuro; e la statua si rappresenterà così una durata indefinita, che ha preceduto l' istante presente, ed una durata indefinita, che dee seguirlo.

Percependo questa durata come indefinita, la statua non può distinguervi nè cominciamento, nè fine: ella non può eziandio sospettare nè l' uno, nè l' altro. Una tal durata è dunque percepita da lei come un'eternità assoluta, e la statua si sente come se sempre fosse stata esistente, e che non dovesse giammai cessar di essere. Ciò che ci fa conoscere, che abbiam cominciato, e che finiremo, non è mica la riflessione su la successione delle nostre idee; ma è l'attenzione, che diamo agli esseri della nostra spezie, i quali noi vediamo nascere, e perire. Un uomo, che non conoscesse, se non che la propria esistenza, non avrebbe alcun'idea della morte.

Le idee dell'unità, del numero, del finito, dell'infinito, del possibile, del tempo, e dell' eternità, possono dunque nascere dalle sole sensazioni degli odori. *L' origine del sapere umano è dunque*, secondo Condillac, *nelle sole sensazioni*; *anzi tutte le conoscenze umane non sono altra cosa che sensazioni*. È questo il risultamento generale del trattato di cui facciamo l' analisi.

Ma qual'è mai, secondo lo stesso filosofo, la realtà

e la certezza di tutte queste conoscenze? Ascoltiamo di nuovo Condillac.

Io non vedo che me, e non godo, che di me, perchè non vedo se non che le mie maniere di essere; e se i miei giudizii abituali mi danno tanta inclinazione a credere, che vi sieno fuori di me delle qualità sensibili, essi non me lo dimostrano in alcun modo. Io potrei dunque esser tale quale io sono, avere gli stessi bisogni, gli stessi desiderii, le stesse passioni, quando ancora gli oggetti, che cerco, o che fuggo non avessero alcuna di queste qualità. In effetto senza il tatto, io avrei sempre riguardato gli odori, i sapori, i colori, ed i suoni in me; io non avrei giammai giudicato, che vi fossero de' corpi odoriferi, sonori, colorati, saporosi. Ma col sentimento del tatto, io non percepisco altra cosa, se non che le mie modificazioni. Il tatto non è dunque più credibile degli altri sensi: potrebbe, in conseguenza, avvenire, che l'estensione non fosse esistente.

I corpi non sono per noi, secondo Condillac, se non che una collezione di sensazioni, che il sentimento di solidità ci obbliga di riferire al di fuori. Essi sono un prodotto della sintesi dello spirito, il quale obbligato dal sentimento di solidità, e dal principio della causalità getta le sue sensazioni al di fuori, e le riunisce in certe collezioni.

Ma che cosa è l'*Io*, secondo lo stesso filosofo? L'*Io* è la collezione delle sensazioni, che noi proviamo, e di quelle, che la memoria ci riproduce. Ma questo Io, conclude Condillac, che prende colore sotto i miei occhi, solidità sotto le mie mani, si conosce egli meglio, col riguardare oggi come sue tutte le parti di questo corpo delle quali si prende cura, e nelle quali crede di esser esistente? Io so, che queste parti mi appartengono, senza poter comprenderlo: io mi vedo, io mi tocco, in un vocabolo, io mi sento; ma non so ciò che sono; e se ho creduto di essere suono, sapore, colore, odore, attualmente io non so più ciò che debbo credermi.

Io debbo prevenirvi, che non fo in queste lettere altro, se non che farvi l'analisi de' sistemi principali de' filosofi relativamente a' principii delle conoscenze

umane, senza fare su di questi sistemi alcuna osservazione mia propria circa la loro verità, o falsità.

Riguardo alla dottrina di Condillac su la certezza, e realtà delle nostre conoscenze debbo soggiungervi, che questo illustre filosofo pubblicò dopo il trattato delle sensazioni il corso degli studii nel 1755. Egli distingue in questo le verità metafisiche *a priori*, dalle verità sperimentali. Per le prime, egli dice, noi abbiamo l'evidenza di ragione, per le seconde l'evidenza di sentimento, e quella di fatto. Colla combinazione di queste diverse verità, egli prova la spiritualità dell'anima, l'esistenza di Dio, e quella de' corpi. Ecco come egli ragiona riguardo all' ultima. Voi osservate, che provate differenti impressioni, che non producete voi stesso. Ora ogni effetto suppone una causa. Vi è dunque qualche cosa, che opera su di voi. Si chiamano *corpi* tutte le cose, alle quali noi attribuiamo questa azione. Io chiamo *fatto* tutte le cose, che noi percepiamo ne' corpi. Sia che queste cose sieno esistenti ne' corpi tali quali ci sembrano, sia che non vi abbia nulla di simile ne' corpi, e che non percepiamo, se non che apparenze prodotte da proprietà, che non conosciamo, è un fatto che i corpi son estesi, ed è un altro fatto, che essi son colorati, sebbene noi non sappiamo perchè ci appariscono estesi e colorati.

Condillac dunque non ammette la distinzione di Locke fra le qualità primitive, e le qualità secondarie de' corpi; e secondo la sua dottrina l'estensione potrebbe non essere altra cosa, se non che un fenomeno. Ma vi ho parlato abbastanza della dottrina di Condillac; ed è tempo che io dia termine a questa lettera. Vi soggiungo però in una serie di proposizioni il quadro delle differenze fra la dottrina del filosofo inglese e quella del filosofo francese.

LOCKE	CONDILLAC
1.	1.
L' esteriorità delle nostre sensazioni, e la loro unione nelle diverse collezioni, che costituiscono le idee complesse de' corpi è un fatto primitivo della nostra natura intellettuale.	*L' esteriorità delle nostre sensazioni, eccettuata quella di resistenza, è un prodotto dell' abito, cioè di giudizii abituali; e l' unione delle sensazioni nostre nelle diverse collezioni, che costituiscono le idee complesse de' corpi, non è prodotto della natura, ma dell' abito di questi giudizii.*
2.	2.
Tutte le nostre idee semplici derivano da due sorgenti, cioè dalla sensazione, e dalla riflessione.	*Non vi sono due sorgenti delle nostre idee; ma una sola, cioè la sensazione.*
3.	3.
Lo spirito è dotato di un certo numero di facoltà elementari.	*Lo spirito non è dotato, se non che di una sola facoltà, ed è la sensibilità.*
4.	4.
Le qualità primitive, cioè l' estensione, la figura, il moto ec. sono reali ne' corpi.	*Le qualità primitive de' corpi non sappiamo se sieno apparenti o reali.*

Digitized by Google

LETTERA III.

Punto di veduta, a cui la critica, fatta da Leibnizio dell'opera di Locke, ridusse la questione su i principii delle nostre conoscenze.

Il piacere, che voi, amico pregiatissimo, provate nel leggere le mie lettere, mi sprona maggiormente a continuarvele: esso anima la mia penna, ed accelera la serie de'miei pensieri: io avrei voluto, per contentar subito il vostro ardente desiderio di conoscere la filosofia trascendentale di Kant, incominciarne l'esposizione in questa lettera. legando questa filosofia coll'ideologia di Condillac, della quale vi ho ragionato nella lettera antecedente; ma per meglio spiegarvi la genesi della filosofia kantiana, ed il più prossimo legame di questa collo stato antecedente della scienza filosofica in Europa, mi è necessario di parlarvi in questa lettera dello stato della filosofia in Germania; e perciò di farvi conoscere la filosofia di Leibnizio.

Questo grande uomo fece nell' Alemagna ciò che Cartesio aveva fatto in Francia: vi stabilì una nuova filosofia. Egli conobbe l' opera di Locke su l'intendimento umano, ed osservò l' entusiasmo con cui la dottrina del filosofo inglese veniva accolta. Ma la dottrina lockiana era in contradizione con quella di Leibnizio su la natura dell'anima: questi fece perciò alcune osservazioni su l'opera di Locke, che da questo ultimo furono non curate. Il filosofo di Lipsia intraprese poi un'opera particolare su la dottrina di Locke: questa opera porta il titolo di *nuovi saggi su l' intendimento umano*, in forma di dialogo. Ma l' opera non fu pubblicata, se non dopo la morte di Leibnizio accaduta a' 14. novembre 1716.

Il principio, da cui Locke era partito, per combattere le idee innate, è, come vi ho detto nella mia prima

lettera: *Non vi è alcuna cosa nell'intendimento, che non sia nella coscienza.* Egli paragonò l'anima, prima di ricever le sensazioni, ad una tavola nuda, e riguardò queste come un effetto dell'impressione del corpo su l'anima. Siffatti principii erano tutti e due in contradizione colla dottrina del filosofo di Lipsia su l'unione dell'anima e del corpo. Questi pensava 1.° che la sensazione nasce dalla forza interiore dell'anima, 2.° che vi sono molte percezioni nell'anima, di cui questa non ha coscienza. Ma fa d'uopo risalire all'origine della dottrina leibniziana.

L'esistenza della sensazione nel nostro spirito essendo un effetto, i filosofi ne cercarono la causa efficiente. La dottrina comune adottata da Locke è, che la sensazione è un effetto dell'impressione del corpo su lo spirito; ma i cartesiani non trovarono questa dottriua soddisfacente: eglino pensarono che il corpo non poteva operare su l'anima, e produrvi in conseguenza la sensazione, nè l'anima poteva operare sul corpo, e produrvi i moti, che chiamiamo volontarii; Malebranche giudicò, che Dio, all'occasione de' moti del corpo, produceva le sensazioni nell'anima, ed all'occasione de' voleri dell'anima produceva i moti volontarii nel corpo. È questo il famoso *sistema delle cause occasionali.* Leibnizio esaminandolo lo trovò niente filosofico, perchè in un tal sistema gli effetti naturali si spiegavano per mezzo di un continuo miracolo. Il filosofo alemanno partì da principii più generali; ed io per presentarvi la serie de' suoi pensieri, lo fo parlare a questo modo. Se vi sono de' composti, vi sono de' semplici. Il composto è un numero, ed il numero è impossibile senza l'unità. Ogni corpo non può dunque essere, se non che una collezione di vere unità. A ciascune di queste unità io do il nome di *monade.* Il corpo è dunque un aggregato di monadi, cioè di sostanze semplici. Una sostanza semplice non può nulla ricevere dal di fuori. Che cosa riceverebbe ella mai? un accidente? Ma gli accidenti sono inseparabili dalla loro sostanza. Che cosa riceverebbe dunque una monade dal di fuori, una sostanza? Ma una sostanza non può penetrare un'altra

sostanza. Le monadi non hanno dunque fenestre, e non possono ricevere cosa alcuna dal di fuori. L'anima è una sostanza semplice, cioè una monade; ella non può dunque ricever nulla dal di fuori; la sensazione non può perciò esser l'effetto dell'impressione del corpo su l'anima; fa d'uopo, che la sensazione sia riguardata come un cambiamento, che l'anima produce in se stessa per mezzo di una forza a lei intrinseca.

Ma che cosa è mai la sensazione? Con questa l'anima rappresenta a se il corpo; ma questo è un composto, e l'anima è semplice; *la sensazione è dunque la rappresentazione del composto nel semplice.* Le sensazioni, essendo azioni dell'anima, debbono avere la loro ragion sufficiente in lei; vi è dunque nell'anima qualche cosa che è la ragion sufficiente delle sensazioni. A ciò che è la ragion sufficiente delle sensazioni io do il nome di *forza rappresentativa*, perchè da questa forza nascono le rappresentazioni del composto nel semplice. Questa forza rappresentativa costituisce l'essenza e la natura dell'anima.

Ma perchè l'anima prova in questo momento la sensazione A, piuttosto che la sensazione B? Ciò non può spiegarsi colla sola esistenza della forza rappresentativa nell'anima; poichè da questa forza segue solamente, che l'anima debba avere delle sensazioni; ma non segue mica, che debba avere questa sensazione piuttosto che un'altra. Le sensazioni cioè le rappresentazioni dell'anima hanno dunque la ragion sufficiente della loro esistenza particolare nelle rappresentazioni antecedenti; ed ogni stato dell'anima ha la sua ragion sufficiente nello stato, che immediatamente lo precede, ed è la ragion sufficiente dello stato che lo segue. *Il presente è dunque gravido del futuro.*

Partendo dallo stato attuale dell'anima fa d'uopo giungere allo stato primitivo di questa monade; perchè una serie infinita di stati, in cui ciascuno abbia la ragion sufficiente nello stato che immediatamente lo precede, senza uno stato primo, è impossibile. Nello stato primitivo dell'anima vi è dunque la rappresentazione del composto nel semplice, e la forza rappresentativa. Iddio,

in conseguenza, creò l'anima coll'idea del corpo, e con una forza rappresentativa, da cui nasce una serie di rappresentazioni, ciascuna delle quali ha la sua ragion sufficiente nella rappresentazione precedente; e con ciò Dio ha stabilito, e determinato tutta la serie degli stati di ciascun'anima. Il paragone dunque della tavola nuda in cui tutto viene dal di fuori, è assurdo riguardo all'anima. Questa ha un' idea originaria, e tutto le nasce dal proprio fondo.

L'anima ha dunque nel primo istante della sua creazione la rappresentazione del corpo; ma il corpo è una moltitudine di monadi; l'anima ha dunque la rappresentazione dello stato di ciascuna delle monadi, dalle quali risulta il corpo. Ma che cosa è mai lo stato di ciascuna monade; e come noi possiamo formarcene l'idea? La monade è una sostanza semplice, e che altro mai può da noi concepirsi in una sostanza semplice, se non che rappresentazioni? Lo stato di ciascuna monade consiste dunque in una rappresentazione del composto nel semplice, e perciò fa d'uopo ammettere in ciascuna monade una forza rappresentativa. La rappresentazione, che costituisce lo stato primitivo di una monade, dee esser diversa da quelle, che costituiscono lo stato primitivo delle altre monadi; poichè altrimenti non vi sarebbe varietà nelle monadi.

Premesse queste dottrine è facile di determinare la natura, e l'estensione della rappresentazione originaria, da cui comincia la serie delle rappresentazioni delle monadi. Ritorniamo all'anima nostra.

Questa nel primo istante della creazione dee avere la rappresentazione del corpo; e perciò dello stato di ciascuna delle monadi, che compongono il corpo. Sieno queste monadi, B, C, D, E. L'anima dee dunque rappresentarsi lo stato di B, C, D, E. Ma lo stato di queste monadi è una rappresentazione; l'anima dee dunque rappresentarsi le rappresentazioni delle monadi B, C, D, E. Ora la rappresentazione della monade B dee essere la rappresentazione di un composto: questa monade B si rappresenterà, per cagion di esempio, lo stato delle monadi F, G, H, I. L'anima dunque, la quale ha la

rappresentazione immediata della monade B, dee avere ancora la rappresentazione mediata delle monadi F, G, H, I. Lo stesso dee dirsi riguardo alle monadi C, D, E. Un tale raziocinio potendo applicarsi ancora alle rappresentazioni che le monadi F, G, H, I, e tutte le altre monadi hanno in se; da ciò segue, che la rappresentazione originaria dell'anima non può limitarsi, e che ella dee estendersi a tutte le monadi delle quali è composto l'universo. L'anima è dunque creata coll'idea dell'universo intero, e con una forza, la quale tende incessantemente a cambiare questa idea originaria. Lo stesso dee dirsi di ciascuna monade. Io chiamo questa idea originaria dell'universo lo *schema* della monade. E questo *schema* fa la specificazione, e la varietà delle sostanze semplici; poichè questa idea originaria dell'universo è diversa in ciascuna monade. Come la stessa città osservata da differenti luoghi non sembra la stessa, e si moltiplica, per dir così, coi differenti punti di veduta, egli avviene ancora, che per cagione della moltitudine infinita delle sostanze semplici, vi sieno in qualche maniera altrettanti universi, i quali non sono per tanto che rappresentazioni diverse dello stesso universo, secondo i differenti punti di veduta di ciascuna monade.

Da questa dottrina segue, che bisogna ammettere nell'anima percezioni, delle quali ella non ha coscienza. Chi di noi ha la coscienza della percezione di una monade? Le percezioni, di cui abbiamo coscienza non si estendono al di là dei corpi, cioè de' composti; ed esse non possono giugnere a' semplici cioè alle monadi. Similmente chi può dire di aver la coscienza del numero infinito delle percezioni, che si riferiscono alla moltitudine infinita delle monadi, dalle quali è composto l'universo? Intanto le ragioni *a priori* dimostrano, che queste percezioni debbono aver esistenza nell'anima; queste stesse ragioni dimostrano dunque l'esistenza delle percezioni, di cui l'anima non ha coscienza. Quando, per esempio, io ascolto il rumore del mare, ascolto quello di ciascuna onda; poichè se non avessi la percezione di questi piccoli rumori, non potrei percepire il rumore totale. Ma il rumore totale è una percezione

chiara, di cui ho la coscienza, ed il rumore di tale o tale onda è una percezione oscura, che si confonde nella totale, e di cui non ne ho punto la coscienza. Se il rumore di un' onda si facesse sentir solo, la percezione non ne sarebbe più confusa con alcun' altra, ella sarebbe chiara, ed io ne avrei la coscienza. Ma il rumore di questa onda è esso stesso composto di quello, che fa ciascuna particella di acqua: il rumore di questa onda è dunque ancora una percezione composta da molte altre percezioni, delle quali io non ho coscienza. La percezione totale, che risulta dalla confusione di molte altre, io la chiamo confusa. Una percezione può dunque esser chiara e confusa nello stesso tempo; ella è chiara per la coscienza, che io ne ho; è confusa, perchè non distinguo le percezioni particolari, di cui essa è il risultamento. Ella diviene distinta a misura, che vi distinguo un più gran numero di percezioni particolari. La percezione di un arbore, per esempio, è distinta, perchè io vi distinguo un tronco, de' rami, delle foglie ec. Ma qualunque decomposizione, che noi facciamo delle nostre percezioni, non giungeremo mai alle percezioni semplici, le quali avessero per oggetto le monadi. La sensazione di un colore, per esempio, non può rappresentare l' oggetto colorato, se non perchè è composta di percezioni oscure, le quali rappresentano i moti, e le figure, che sono le cause fisiche di questo colore. Queste ultime percezioni non possono rappresentare questi moti e queste figure, se non perchè esse risultano ancora da percezioni oscure, le quali rappresentano le determinazioni, che sono il principio de' moti e delle figure, e così di seguito sino alle prime determinazioni delle monadi.

Quando tutte le percezioni son oscure, non vi è alcuna percezione, di cui la monade ha coscienza. Tale è lo stato dell' anima in un sonno profondo, in cui non vi sono sogni, e tale sembra essere lo stato delle monadi, che compongono i corpi. La morte può procurare agli animali per un tempo uno stato di tal maniera.

Tale era la filosofia di Leibnizio, allora che questo filosofo conobbe quella di Locke. Essa può rilevarsi

tutta raccolta in un piccolo scritto intitolato: *Tesi pel Principe Eugenio*, opuscolo che Leibnizio pubblicò nel 1714. Voi vedete, amico, da tutto ciò che vi ho detto, che il filosofo alemanno non poteva accogliere con approvazione la dottrina del filosofo inglese, e che questo ultimo non doveva fare alcun caso delle osservazioni del primo. I due filosofi erano molto distinti l'uno dall' altro, per potere avvicinarsi. La dottrina delle monadi era la più opposta alla dottrina comune, e perciò Leibnizio non riuscì ad impedire i progressi della dottrina lockiana. I nuovi saggi su l' intendimento umano composti da Leibnizio, e pubblicati dopo la morte di lui ebbero un più felice successo. Essi, indipendentemente dall' ipotesi delle monadi, rimenarono la questione ad un punto di veduta, da cui partì Kant, il quale dimostrò insufficiente l' analisi delle idee eseguita da Locke. Leibnizio fa vedere in questa opera il difetto di tutti gli argomenti, co' quali Locke combatte l' esistenza delle idee innate nello spirito. Egli cerca poi di provare, che le conoscenze necessarie riposano su nozioni, che non derivano dalle sensazioni; e che, in conseguenza, il necessario nella cognizione deriva dal soggetto, non dall' oggetto, principio di cui si servì Kant nella sua filosofia. Ma è utile, che ve ne dica qualche cosa.

Locke, come vi ho detto, per combattere le idee innate, era partito da questo principio: *ciò che è nell' intendimento è presente alla coscienza.* Un tal principio, osserva Leibnizio, è falso. Noi abbiamo molte percezioni nella nostra memoria, le quali non sono presenti alla coscienza. Ora se una conoscenza acquistata può esservi nascosta dalla memoria, perchè la natura non potrebbe ella ancora avervi nascosto qualche conoscenza originale? Avere una conoscenza senza servirsene non è la stessa cosa, che l' aver solamente la facoltà di acquistarla. Possono dunque esservi delle verità impresse nell' intendimento, per le quali lo spirito non ha solamente la facoltà di conoscerle, ma di trovarle in esso. Qui Leibnizio combatte il principio di Locke, indipendentemente dalla dottrina delle monadi. Io mi son servito, egli dice, del paragone di una pietra di

marmo, che ha delle vene, piuttosto che di una pietra di marmo tutta unita, o di tavolette vôte, cioè di ciò che si appella *tabula rasa* presso i filosofi, perchè se l'anima rassomigliasse a queste tavolette vôte, le verità sarebbero in noi come la figura di Ercole è in un marmo, quando il marmo è perfettamente indifferente a ricevere questa figura, o qualche altra. Ma se vi fossero delle vene nella pietra, che indicassero la figura di Ercole in preferenza di altre figure, questa pietra sarebbe più determinata, ed Ercole vi sarebbe come innato in qualche maniera; sebbene vi bisognasse del travaglio, per discoprire queste vene, e per nettarle, togliendo ciò che le impedisce di comparire. Egli è così, che le verità ci sono innate, come inclinazioni, disposizioni, abitudini, o virtualità naturali, e non già come azioni; sebbene queste virtualità sieno sempre accompagnate da alcune azioni, sovente insensibili, che vi corrispondono.

Dopo di aver combattuto il principio di Locke, il filosofo alemanno stabilisce l'esistenza delle nozioni innate, cercando l'origine delle verità necessarie, e distinguendo queste dalle verità sperimentali. È chiaro, egli dice, che le verità necessarie sono innate, e si provano per ciò che è interno, non potendo essere stabilite per mezzo dell'esperienza, come per tal mezzo si stabiliscono le verità di fatto. Perchè se alcuni avvenimenti posson esser preveduti avanti ogni prova, che se ne abbia fatta, egli è manifesto, che noi vi contribuiamo qualche cosa dalla nostra parte. I sensi, quantunque necessarii per tutte le nostre conoscenze attuali, non sono punto sufficienti, per darcele tutte, poichè essi non danno giammai se non che degli esempii, cioè delle verità particolari. Ora tutti gli esempii, che confermano una verità generale, in qualunque numero essi sieno non bastano per istabilire la necessità universale di questa stessa verità, perchè non segue, che tutto ciò che è accaduto, accaderà sempre della stessa maniera. Le verità necessarie debbono dunque aver de' principii indipendenti da' sensi: questi principii, o queste nozioni sono le semenze delle verità eterne, sono come fuochi viventi, come tratti luminosi nascosti al di dentro di noi, che l'uso de' sensi, e l'azione

degli oggetti esterni fanno comparire, sono come le scintille, che l'urto fa sortire dal fucile. Tutte le conoscenze necessarie derivano dunque, secondo Leibnizio, dal soggetto; anche ne'loro elementi, cioè nelle nozioni, che le compongono. Eccovi, amico, il punto di veduta, a cui Leibnizio ne' saggi su l'intendimento umano, ridusse la questione circa i principii delle nostre conoscenze.

Io voleva qui dar termine a questa lettera; ma ho poi pensato, esser utile il trattenervi ancora su la dottrina del filosofo di Lipsia. Distingue egli due specie di verità, le verità di ragione, che sono le verità necessarie, e le verità di fatto, che sono le verità contingenti. Le verità primitive di ragione, egli dice, son quelle che io appello con nome generale *identiche*, perchè sembra, che non facciano altro, se non che ripetere la stessa cosa, senza nulla insegnarci di nuovo. Le verità primitive di fatto sono l'esperienze immediate interne, le quali sono immediate per sentimento. E qui ha luogo la prima verità de' cartesiani, o di S. Agostino: *io penso, dunque io sono*, cioè io sono una cosa che pensa. Non solamente mi è evidente immediatamente, che io penso; ma mi è ancora ugualmente evidente, che ho de' pensieri differenti, e che ora penso ad una cosa, ora penso ad un'altra. Così il principio cartesiano è buono, ma non è il solo della sua spezie.

Le verità primitive di ragione e di fatto hanno ciò di comune, che non si possono provare per qualche cosa più certa. Questa proposizione *io sono* è dell'ultima evidenza, e non potrebbe esser provata per alcun' altra, il che vale quanto dire, che ella è una *verità immediata*. Quando si dice, *io penso, dunque sono*, non si prova propriamente l' esistenza per mezzo del pensiere, poichè *pensare* ed *esser pensante* sono la stessa cosa, e dire *io son pensante*, è già dire, *io sono*. Intanto voi potete escludere questa proposizione dal numero degli assiomi con qualche ragione, perchè è una proposizione di fatto fondata su di un' esperienza immediata, e non è una proposizione necessaria di cui si vegga la necessità nella convenienza immediata delle idee. Al contrario, non vi è che Dio, il quale vegga come questi due termini, l' *io*, e l'*esistenza* sieno legati, cioè perchè *io sono*.

Riguardo alle verità di esperienza esterna, è alquanto difficile, nella dottrina leibniziana, lo stabilirle. Se le sensazioni nascono dalla forza interiore dell'anima, come possiamo noi scovrire la realtà di *un di fuori?* Queste sensazioni avrebbero esistenza, benchè altra cosa non fosse esistente, se non che l'anima e Dio. Leibnizio doveva dunque, in forza de' suoi principii, rimaner solo nell'universo, che diviene un'illusione nella sua filosofia. Le sue dottrine della forza rappresentativa dell'anima, e dell'armonia prestabilita, non sono sufficienti per evitare l'*idealismo.* Esse provano solo esser possibile un accordio fra i moti del corpo e le rappresentazioni dell'anima; ma non ne dimostrano punto l'esistenza: esse spiegano l'accordio, supposto che vi sia, ma non ne provano la realtà. Per cagion di esempio: in questo momento il mio spirito vede una carta su di un tavolino: supponendo la realtà della carta sul tavolino l'esistenza del mio corpo, e l'azione della luce, che dal tavolino, e dalla carta riflettendosi produce un certo moto ne' miei occhi, si domanda a Leibnizio: come avviene che il corpo non operando su l' anima, il moto avvenuto nel primo corrisponda alla sensazione avvenuta nell' altra? Ciò avviene, egli risponde, per l' armonia prestabilita fra il corpo e l'anima. Iddio ha preveduto la serie delle sensazioni, o delle rappresentazioni che avrebbero luogo nel mio spirito, e la serie de' moti che avrebbero luogo ne' diversi corpi possibili, ed egli ha unito al mio spirito quel corpo, in cui la serie de' moti corrisponde alla serie delle rappresentazioni e de' voleri dell' anima. Questa ipotesi suppone dunque la realità dell' accordio, ma non la prova mica. Il mio spirito potrebbe vedere il proprio corpo, e la carta sul tavolino, sebbene queste cose non fossero esistenti; ma supponendo esistente il moto ne' miei occhi prodotto dalla carta e dal tavolino, per mezzo della luce, l'armonia prestabilita spiega come avvenga la corrispondenza, o l'accordio di questo moto colla rappresentazione della carta sul tavolino, rappresentazione che si trova nel mio spirito, indipendentemente dal corpo. Il signor Wolfio, famoso discepolo di Leibnizio, conobbe bene questa

difficoltà, e su l'esempio di Cartesio ricorse a Dio. Dio, egli disse, opera per la manifestazione della sua potenza; la creazione de' corpi serve a manifestarla; i corpi son dunque stati creati da Dio; e sono perciò esistenti.

La natura dell' anima consistendo nella forza rappresentativa dell' universo, segue che l' anima dee costantemente rappresentarsi l' universo, e passare da rappresentazione in rappresentazione in modo, che la rappresentazione seguente abbia ragion sufficiente nella rappresentazione che la precede. Lo stato dell' anima è dunque a questo riguardo lo stesso tanto ne' sogni, che nella veglia; poichè tanto nel primo tempo, che nel secondo, questo stato consiste in una serie di rappresentazioni, che sono l' una la ragion sufficiente dell' altra. Qual mezzo dunque abbiamo noi di distinguere i nostri sogni dalla veglia? Leibnizio risponde così a questa domanda: io credo, che il vero *criterion*, in materia degli oggetti de' sensi, sia il legame de' fenomeni, cioè la connessione di ciò che accade in differenti luoghi, ed in differenti tempi, e nell' esperienza de' differenti uomini, che sono essi stessi gli uni agli altri de' fenomeni molto importanti su questo articolo. Ed il legame de' fenomeni, che sostiene le verità di fatto, a riguardo delle cose sensibili fuor di noi, si verifica per mezzo delle verità di ragione, come le apparenze dell' ottica si rischiarano per mezzo della geometria. Intanto bisogna confessare, che tutta questa certezza non è in supremo grado, perchè non è impossibile, metafisicamente parlando, che vi sia un sogno costante, e seguito come la vita di un uomo; ma ciò è una cosa così contraria alla ragione, come potrebbe essere la finzione di un libro che si formerebbe casualmente, gettando in confuso i caratteri alfabetici. Del resto è vero ancora, che posto che i fenomeni sieno legati, non importa che si appellino sogni, o no, poichè l' esperienza mostra, che alcuno non s' inganna nelle misure, che prende su i fenomeni, allora che queste misure son prese secondo le verità di ragione.

Leibnizio, come vedete, ricorre al principio della ragion sufficiente, per distinguere il sogno dalla veglia.

I fenomeni ne' sogni, dicono i leibniziani, non hanno la ragion sufficiente l'uno nell' altro; io vedo un amico morto, e poi vivo: in men di un quarto di ora io mi vedo in Napoli, ed in Londra. Ma i fenomeni della veglia formano un tutto continuato, che il solo sonno interrompe. Io vi avverto di nuovo, amico, che non fo altro, se non che esporvi i pensamenti de' filosofi, e mostrarvi come questi han formato i loro sistemi di filosofia; quindi non esamino, se essi sciolgano bene le obbiezioni, che contro di loro si dirigono. Ma ritorniamo al principio della ragion sufficiente, con cui il filosofo di Lipsia cerca di distinguere il sogno dalla veglia. Tutti i nostri raziocinii, dice Leibnizio, son poggiati sopra due principii, cioè sul principio di contradizione con cui si dimostrano tutte le verità necessarie, per esempio quelle dell' aritmetica, e della geometria; e sul principio della ragion sufficiente, con cui si rende ragione delle verità contingenti, e per conseguenza dell' esistenza delle cose create. Il principio della ragion sufficiente è: *nulla accade senza una ragion sufficiente* cioè nulla accade, senza che fosse possibile a colui che conoscerebbe sufficientemente le cose, di rendere una ragione che bastasse per determinare, perchè ciò che accade, accade piuttosto che non accade, e perchè accade così, e non altrimenti. Questo principio posto, la prima questione, che abbiamo diritto di fare si è: *perchè qualche cosa è esistente*? La risposta alla questione è, perchè Dio l' ha voluto; ma se ci si domanda di nuovo, perchè Dio l' ha voluto? Leibnizio risponde, perchè Dio ha veduto che l'esistenza del mondo era migliore della non esistenza; ed egli ha voluto questo mondo piuttosto che un altro, perchè fra tutti i mondi possibili, che Dio ha conosciuto, il mondo attuale è il migliore.

Ma finalmente, supposta la realtà del mondo de' corpi, queste diverse rappresentazioni dell' anima, che hanno luogo nella veglia, son esse conformi alla realtà delle cose? Le nostre percezioni rappresentano lo stato reale degli oggetti per quella moltitudine infinita di percezioni, di cui non abbiamo coscienza. Ma se riguar-

diamo ciò che nelle percezioni distinguiamo, e di cui abbiamo coscienza, le nostre percezioni non ci rappresentano lo stato reale degli oggetti, esse non ci danno, se non che fenomeni, o apparenze.

Per ben intendere questa dottrina, vi fo osservare che nella scuola leibniziana si chiama *fenomeno* ciò che è l'oggetto di una percezione composta da percezioni confuse insieme.

Inoltre, questa scuola insegna, che quando molte percezioni diverse si confondono in una, l'idea sensibile, che ne risulta apparisce diversa da quelle che si confondono. Mescolate insieme due polveri molto fine, e di color differente, ne risulterà un colore, che apparirà all'occhio nudo diverso dal colore, che hanno le particelle delle polveri mescolate insieme. Se poi con un microscopio osserverete la polvere risultante dalla mescolanza, si renderanno visibili i granelli della polvere co' colori, che presentavano prima della mescolanza. Poichè questi granelli ad occhio nudo non si distinguono più l'un dall'altro, ma due o più appariscono a guisa di un solo, le percezioni de' diversi colori si confondono in una, ed il colore composto comparisce totalmente diverso da ciascuno de' due colori. Lo stesso avviene nelle altre sensazioni. Chi non sa, che dalla mescolanza di due odori nasce un odore composto diverso dall' uno, e dall' altro? Chi ignora, che dal mescolamento di due sapori nasce un sapore composto, diverso da ciascuno di quelli, che si sono mescolati insieme? Ora le nostre percezioni de' corpi non percepiscono le monadi se non in confuso. Le percezioni de' corpi dunque non ci rappresentano, se non che fenomeni. Questi fenomeni sparirebbero, se le nostre percezioni divenissero perfettamente distinte, cioè *adeguate*. Dio vede perciò il mondo in un modo diverso di quello in cui lo vediamo noi. L' estensione, ed il moto sono fenomeni. Il primo nasce dalla moltitudine delle percezioni confuse, che hanno per oggetto le sostanze semplici, il secondo nasce dalla moltitudine delle percezioni confuse de' cambiamenti di queste sostanze semplici.

Riguardo alla realtà delle conoscenze astratte, e necessarie, Leibnizio la poggia su l'intelletto divino. Come, egli dice, la proposizione fatta su di un soggetto può avere una verità reale, se questo soggetto non è esistente? Ciò è perchè la verità non è che condizionale, e dice, che in caso che il soggetto sia esistente in un tempo qualunque, si troverà tale. Ma si domanderà ancora in che cosa è fondata questa connessione, poichè vi ha in essa della realtà, che non inganna? La risposta sarà, che ella è nel legame delle idee. Ma si domanderà replicando: ove sarebbero queste idee, se alcuno spirito non fosse esistente? E che diverrebbe allora il fondamento reale di quest.. certezza delle verità eterne? Ciò ci mena finalmente all'ultimo fondamento delle verità, cioè a quello spirito supremo, ed universale, che è necessariamente esistente, e l'intelletto del quale è la ragione delle verità eterne. Queste verità necessarie contengono la ragione determinante, ed il principio regolativo dell'esistenze stesse, cioè le leggi dell'universo. Nello intelletto divino io trovo l'originale delle idee, e delle verità, che sono impresse nelle anime nostre, non già in forma di proposizioni, ma come sorgenti dalle quali l'applicazione, e le occasioni faranno nascere dell'enunciazioni attuali.

Tale è la dottrina del gran Leibnizio su i principii delle nostre conoscenze. Prima di terminar questa lettera debbo avvertirvi, di non confondere la questione su l'origine delle nostre idee con la questione su la causa efficiente delle nostre sensazioni. Le due questioni sono indipendenti l'una dall'altra; colla prima si cerca: *tutte le nostre idee derivano dalle sensazioni?* Colla seconda si cerca: *qual'è la causa efficiente delle nostre sensazioni?* Ora qualunque ipotesi si voglia ammettere su la causa efficiente delle nostre sensazioni, ciò è indifferente per la soluzione della prima questione. Condillac, senza esaminare questa seconda questione, ammette, che i moti nel corpo non sono la causa efficiente, ma solamente la causa occasionale delle sensazioni nell'anima; ma nello stesso tempo, che segue il cartesianismo in questo punto, insegna, che tutte le no-

stre idee derivano dalle sensazioni, e che l'ipotesi delle idee innate è una pura illusione. Per sostenere dunque la dottrina di Locke su l'origine delle nostre idee, non è mica necessario, di ammettere l'influenza fisica del corpo su l'anima, come falsamente ha creduto qualche metafisico. Leibnizio, in forza della sua dottrina delle monadi, fa derivare le sensazioni dall'interno dell'anima, ma egli insegna ne' nuovi saggi su l'intendimento umano, che non tutte le nozioni derivano dalle sensazioni; ma che quelle nozioni, delle quali si compongono le conoscenze necessarie, sono in noi *a priori*, indipendentemente dalle sensazioni. *Kant* che lo ha combattuto nel primo punto, lo ha seguito nel secondo; e per tal ragione i nuovi saggi di Leibnizio prepararono la rivoluzione kantiana, della quale vi comincerò subito a parlare nella seguente lettera.

LETTERA IV.

Come Kant, seguendo la stessa direzione di Condillac, ed adottando il principio di Leibnizio su le conoscenze necessarie, ha presentato in altro modo il problema della filosofia, Estetica trascendentale.

Voi attendete con ansietà, amico pregiatissimo, l'esposizione della filosofia trascendentale di Kant. Voi avete inteso dire, di aver questa fatto cambiare la faccia della scienza filosofica; e di esser nata per mezzo di uno di quelli alti concepimenti, che rivelano in un colpo un aspetto nuovo nelle cose umane, e che mostrano il giuoco de' fenomeni del mondo tanto interiore, che esteriore sotto un altro aspetto; concepimento tale, che gli uomini non ne contano che tre o quattro nel corso de' secoli. Io non intendo, amico, di snervare la forza dell'espressioni, colla quale gli ammiratori di Kant esaltano

il merito di questo filosofo. Io conosco tutta l'importanza de' problemi da lui proposti, e la sublimità delle vedute di lui, ma io trovo nella natura dell'intelletto umano una legge, che i più alti ingegni eziandio debbono, nella creazione delle loro opere scientifiche, inviolabilmente osservare. Questa è, che non può giugnersi a scovrire l'ignoto, se non che per l'analogia che questo ha col noto, analogìa che si osserva eziandio nelle proposizioni fra di esse contradittorie. Per tal ragione credo, che lo stato della filosofia in un secolo sia legato a quello del secolo precedente. Gl'ingegni secondarii seguono l'impulso degl'ingegni creatori; questi con un'azione primitiva del loro ingegno, operando su la massa scientifica, che trovano in moto, e facendo a questa cambiar la primitiva direzione, formano l'epoche del sapere umano.

Kant confessa, che i pensamenti di Hume su l'intendimento umano furono la causa, che lo svegliò dal suo sogno dommatico, e lo menò al metodo critico; ma Hume partì dalla filosofia di Locke, e questa aveva già ricevuto una nuova direzione da Condillac, e sofferto una critica da Leibnizio, allora che *la critica della ragion pura* di Kant comparve nel 1781. Tutte queste cause, che hanno operato a cambiare la filosofia lockiana, hanno dunque, io credo, concorso insieme a far nascere la filosofia trascendentale. La famiglia di Kant era originaria dalla Scozia, ed Hume nacque in Edimburgo nella Scozia. Negli elogii, con cui il primo filosofo esalta il merito del secondo, ha potuto dunque influire il patriottismo del primo. Io dunque farò partir Kant dall'ideologia di Condillac, spiegata nel trattato delle sensazioni, dalla critica di Locke sviluppata ne' nuovi saggi su l'intendimento di Leibnizio, e dai saggi su l'intendimento di Hume. Ma il farlo partire insieme da tutti e tre questi punti renderebbe più complicata la mia esposizione, io perciò ho pensato di dividerla in due parti; nella prima legherò la filosofia trascendentale a quella di Condillac, e di Leibnizio, nella seconda la legherò a quella di Hume. Io credo, che questo metodo di esposizione porrà i pensatori in istato di meglio valutare la

filosofia critica, e di determinare insieme con precisione gli attuali bisogni della filosofia.

Egli sembra a prima vista, che sia difficile il ritrovare alcun'analogia, ed alcuna connessione fra la *filosofia trascendentale* detta eziandio *filosofia critica* di Kant, e l'ideologia di Condillac. Ma una diligente comparazione del criticismo coll'ideologia mi ha fatto credere l'opposto; ed io credo, che l'ideologia di Condillac sia più simile al criticismo, che alla filosofia di Locke. Meditando con uno spirito analitico sul corso de' pensieri del filosofo di Koenisberg, ho ritrovato, che l'ideologia francese ha potuto condurlo alla filosofia trascendentale. Ad oggetto di farvi conoscere i punti in cui convengono le due scuole, e quelli in cui differiscono suppongo, che Kant mediti su l'ideologia francese. Questa supposizione vera o falsa nel fatto mi giova per l'oggetto, che ho in veduta.

Vi ho spiegato nella seconda lettera, come l'ideologia ha risoluto il nuovo problema di D'Alembert: *Le nostre idee vengono dalle sensazioni, or come le nostre sensazioni producono le nostre idee?* Ora il conoscere come le sensazioni producono le idee complesse de' corpi è lo stesso che conoscere come lo spirito forma gli oggetti dell'esperienza esterna. Questi oggetti non sono altro per noi, se non che le idee, che noi ce ne formiamo. È questo un punto, su di cui hanno generalmente convenuto i filosofi, de' quali abbiamo parlato. Domandate a Condillac: che cosa sono i corpi relativamente a noi? egli vi risponderà: i corpi sono unioni di nostre sensazioni, che la sensazione di solidità ci obbliga di riferire al di fuori di noi, e di riunire insieme in diverse collezioni. Gli oggetti dell'esperienza esterna sono dunque le idee complesse de' corpi; e l'ideologia, che ha spiegato il modo della formazione di queste ultime, ha dunque ancora spiegato il modo della formazione de' primi. Ma lo spiegare il modo, con cui lo spirito forma gli oggetti dell'esperienza esterna è lo stesso che spiegare il modo, con cui l'esperienza esterna è possibile. Così se io dico: l'esperienza m'insegna, che gli alberi son attaccati colle radici alla terra, una tale esperienza non è possibile

senza l'idea dell'albero, e senza l'idea della terra. Spiegare dunque il modo della formazione delle idee de'corpi è lo stesso che spiegare la possibilità dell'esperienza esterna. Kant ha dunque potuto, senza allontanarsi da'principii dell'ideologia, enunciare la seguente proposizione: *La filosofia ha bisogno di una scienza, la quale spieghi la possibilità dell'esperienza esterna.*

Ma una domanda si presenta tosto allo spirito: la scienza di cui parliamo sarà ella una scienza pura, *a priori*, oppure una scienza sperimentale? Il filosofo prussiano ha potuto trovare ancora la risposta a questa interrogazione, nella dottrina stessa dell'ideologia. Questa, cercando di spiegare la possibilità dell'esperienza esterna, risale al di là dell'esperienza. La supposizione da cui ella parte non può giammai divenire sperimentale. L'esperienza non ci somministra uno stato in cui lo spirito umano, affetto da una moltitudine di sensazioni, altro non provi che il sentimento solo della propria esistenza, e che sia privo affatto di qualunque percezione degli oggetti esterni. L'esperienza non ci somministra uno stato, in cui le sensazioni de'colori, de'suoni, degli odori ec. non ci appariscano al di fuori. Un tale stato non è mica, e non può essere un dato dell'esperienza. Gl'ideologi stessi convengono che il problema da essi proposto non può risolversi co'fatti, ma col solo raziocinio: ciò è lo stesso che asserire doversi l'ideologia stabilire *a priori*.

Mi direte, che Condillac parte da un fatto, e che questo è appunto la sensazione. Io vi rispondo che il filosofo citato non parte mica da un fatto, ma da un'astrazione, e combinando questa con un principio astratto ancora, fabbrica su questa base il trattato delle sensazioni. La sensazione, nello stato dell'esperienza, si mostra alla coscienza come distinta dal soggetto sensitivo che la prova, e dall'oggetto sentito, e come legata a tutti e due. Noi non ci crediamo un odore, nè ci confondiamo con esso; ma ci crediamo una cosa che ha in se la sensazione dell'odore.

Inoltre provando un odore noi percepiamo qualche

cosa esterna, che fa impressione su le nostre nari. Spogliando la sensazione da' due rapporti enunciati, cioè di quello che ha al soggetto che modifica, ed all'oggetto, che la produce, si fa un'astrazione; e partendo dalla sensazione separata da questi rapporti si parte da un'astrazione, non mica da un fatto positivo. Nè si dica, che fa d'uopo spiegare i fatti composti per mezzo de'fatti semplici; poichè un fatto considerato separatamente dalle circostanze, che lo determinano ad essere il tal fatto non è mica un fatto nè semplice nè composto; ma un'idea astratta di un fatto. La modificazione non può esser esistente senza il soggetto, che modifica, e non può mica esser percepita quale è in fatto; senza la percezione del soggetto, di cui è maniera di essere. Condillac parte dunque da un'astrazione: egli parte ancora da un principio astratto: questo è: *una modificazione interna non può farci conoscere nulla di esterno.* Di grazia, domando all'illustre francese, ed a'discepoli di lui: il principio enunciato è egli un principio sperimentale, o pure un principio *a priori*, metafisico? Esso non è certamente un principio sperimentale; è dunque un principio razionale. Un pensatore resta certamente sorpreso osservando, che l'autore del trattato delle sensazioni è quello stesso filosofo, che nel trattato de' sistemi ha cercato di mostrare gl' inconvenienti, e la vanità de' sistemi astratti. Kant ha dunque potuto, conformemente alla dottrina ideologica aggiungere una determinazione alla proposizione di sopra enunciata, enunciandola così: *la filosofia ha bisogno di una scienza, la quale spieghi* a priori *la possibilità dell' esperienza esterna.*

I grandi ingegni tosto che, nelle loro investigazioni, son giunti ad un risultamento, tentano di renderlo generale il più che sia possibile. L'esperienza è di due maniere, esterna cioè ed interna. Se la filosofia, ha potuto dire Kant, dee spiegare *a priori* la possibilità della prima, non dee forse ancora spiegare *a priori* la possibilità della seconda? La meditazione sul trattato delle sensazioni ha potuto somministrargli l'occasione di elevarsi ad un punto di veduta più generale. Domandate a Condillac, *che cosa è l'io? L'io*, egli

risponde, è la collezione delle modificazioni, che l'anima prova, e di quelle delle quali si ricorda. La statua alla prima sensazione non può dire *io*; per poterlo dire è necessario, che sperimenti in lei una successione di modificazioni. Arrestiamoci qui un momento; domando a Condillac, ed a' suoi seguaci: Che cosa significa il dire: la modificazione B succede alla modificazione A, e come la statua conosce questa successione? La statua ha la coscienza della modificazione B, e della modificazione A, ed ella percepisce la modificazione B come posteriore alla modificazione A, e la modificazione A come prima della modificazione B; ora, dice Kant, non può la modificazione B riguardarsi come seconda relativamente alla modificazione A, se questa non si riferisce ad un istante di tempo antecedente a quello a cui si riferisce la modificazione B; l'idea del tempo è dunque una condizione necessaria, per esser possibile l'esperienza della successione delle modificazioni, che hanno luogo in noi. Lungi da poter derivare l'idea del tempo dalla successione delle nostre modificazioni, una tal successione non può sperimentarsi senza l'idea del tempo. L'idea del tempo è dunque *a priori* in noi; essa è dunque necessaria per poter dire *io*.

Inoltre l'*io* dell'esperienza è esistente in un corpo, che egli riguarda come *suo*; e questo corpo è un oggetto dell'esperienza esterna come tutti gli altri.

Finalmente la nozione della sostanza doveva molto imbarazzare gl'ideologi, qualora vi avessero di buona fede meditato. Essi insegnavano, che noi non percepiamo altra cosa, se non che le nostre modificazioni: da questo principio segue, che o noi non abbiamo alcun' idea della sostanza, o che questa idea debba esser in noi indipendentemente da' sentimenti. La prima supposizione è smentita dall'intimo senso, e dallo stesso linguaggio di Locke e di Condillac: questi filosofi confessano, che noi siamo obbligati d'immaginare un sostegno incognito alle qualità; ciò è lo stesso che ammettere nello spirito una certa nozione quale che siasi della sostanza, indipendentemente da' sentimenti. Si dica quanto si vuole, che questa idea è un' idea vaga, oscura; è

necessario convenire, che essa è il centro a cui si riferiscono le qualità, e che senza di essa non possiamo formarci l'idea di un oggetto sensibile.

Tutte queste riflessioni, le quali si presentano naturalmente allo spirito analitico, meditando su l' Ideologìa, fanno vedere, che per avere l' *io* dell' esperienza interna, è necessario di riunire in un' idea complessa diverse modificazioni con diverse nozioni. L' *io* non si presenta alla coscienza come una collezione di modificazioni, ma come un soggetto in cui sono esistenti, e si succedono varie modificazioni. L' idea della sostanza, e quella del tempo entrano dunque nell' idea complessa del *me empirico*. *L' io* è dunque un oggetto formato come tutti gli altri dalla sintesi dell' intelletto; e noi siamo nel diritto di rendere più generale la proposizione dicendo: *La filosofia ha bisogno di una scienza, la quale spieghi* a priori *la possibilità di qualunque esperienza*. Con queste riflessioni Kant ha potuto rendere generale il problema dell' Ideologìa.

Ma qui vedete, che il filosofo di Koenisberg ha già preso una direzione diversa, per giugnere alla soluzione del problema proposto. Secondo l' Ideologìa tutte le idee derivano dalle sensazioni; ora abbiamo veduto, che l' idee del tempo e della sostanza non possono derivare dalle sensazioni. Kant ha dunque ammesso per principio, che sebbene tutto il sapere umano cominci colle sensazioni, non tutto deriva ne' suoi elementi delle sensazioni. Egli ammise il principio di Leibnizio, che tutti gli elementi delle conoscenze necessarie derivano dal soggetto non dall' oggetto. La modificazione non può aver esistenza senza la sostanza. Il numero è impossibile senza l' unità. L' effetto è impossibile senza la causa; ecco alcune conoscenze necessarie: queste son fondate su le nozioni di sostanza e di accidente, di unità e di numero, di causa e di effetto. Queste nozioni sono perciò *a priori* nel nostro intelletto, indipendentemente dall' esperienza. Ora se lo spirito forma le idee complesse degli oggetti dell' esperienza, è necessario di esaminare la natura degli elementi, che lo spirito combina: e potendovi essere in questi alcuni elementi, che vengono

dallo spirito medesimo, e che chiamar si possono *soggettivi*, la filosofia la quale dee determinare il modo della formazione degli oggetti dell' esperienza, dee ancora occuparsi a distinguere in essi, quegli elementi, che lo spirito pone dal suo fondo. Così l' artista il quale lavora il legno, con cui fa la statua, dona egli al legno la forma, e questa è un elemento soggettivo della statua. La filosofia, nel risolvere dunque il problema della possibilità dell' esperienza, dee cercare 1. quali sono nelle nostre conoscenze sperimentali gli elementi *puri*, *soggettivi*, *a priori*, e distinguerli da' dati *oggettivi*, *avventizzi*, *empirici*; 2. dee vedere come lo spirito, in forza de' principii soggettivi combinati co' dati della sensibilità, formi gli oggetti dell' esperienza medesima.

Io dunque mi accingo a presentarvi la serie de' pensamenti di Kant, su i due punti indicati, e lo fo ragionando in nome di lui.

La prima rappresentazione, che abbiamo degli oggetti sensibili, è quella dell' estensione. Or donde viene in noi questa rappresentazione dell' estensione? È ella soggettiva, oppure oggettiva? Per distinguere ciò che nelle nostre conoscenze viene dal soggetto conoscitore, da ciò che al soggetto conoscitore è dato, abbiamo stabilito il seguente principio: ciò che nelle nostre rappresentazioni è, secondo la testimonianza della coscienza necessario ed universale, viene dal soggetto; ciò ch'è contingente e variabile, viene dall' oggetto. Applichiamo questo principio, per risolvere la questione su l origine della rappresentazione dello spazio. Se supponiamo annientato un corpo, la rappresentazione della sua estensione ci resta; e qualora volessimo supporre annientati tutti i corpi, la rappresentazione dello spazio ci resterebbe ancora; e ci sarebbe impossibile di supporre annientato lo spazio. La rappresentazione dello spazio è dunque una rappresentazione indelebile dal soggetto conoscitore. Essa è una rappresentazione necessaria ed universale; e perciò non ci viene dagli oggetti; ma è *a priori* indipendentemente dalle sensazioni, nel soggetto conoscitore; questa rappresentazione è dunque un elemento *soggettivo*.

Inoltre non può dirsi, che lo spazio sia una nozione astratta. Le nozioni astratte rappresentano ciò che vi ha di comune nelle nostre rappresentazioni particolari. Ma lo spazio non è che uno, ed indivisibile. Gli spazii particolari non sono che limitazioni di questo spazio unico ed indivisibile: noi non possiamo concepire gli spazii particolari, se non che limitando lo spazio unico ed indivisibile. La rappresentazione di questo dee dunque precedere le rappresentazioni delle diverse figure, che concepiamo nello spazio. La rappresentazione dello spazio unico ed indivisibile non può dunque derivare dalle rappresentazioni delle diverse figure, che nello spazio concepiamo. Prima che il geometra potesse concepire la rappresentazione del triangolo, del quadrato ec., è necessario, che abbia nel suo spirito la rappresentazione dello spazio unico, ed indivisibile. Questa rappresentazione è la base della geometria. Le idee di tutte le figure la suppongono. Essa non viene dunque nello spirito per astrazione.

La rappresentazione dello spazio è una condizione indispensabile per le rappresentazioni de' corpi. Io non posso concepire alcun corpo, se non che nello spazio; ma posso concepire lo spazio senza i corpi. Lo spazio è una condizione necessaria per la percezione *di un di fuori*. Noi non concepiamo una cosa esistente fuori di noi, e fuori di un' altra cosa quale che siasi, se non perchè la concepiamo esistente in una parte dello spazio, diversa da quella in cui esistiamo noi, e diversa da quella, in cui esiste un' altra cosa quale che siasi.

Il moto è il secondo fatto, che percepiamo ne' corpi. Esso si manifesta per la successione, che sperimentiamo nelle nostre interne modificazioni. Abbiamo veduto di sopra, che non possiamo percepire questa successione, se non perchè abbiamo *a priori* in noi la rappresentazione del tempo. Per dimostrare la *soggettività* della rappresentazione del tempo concorrono le stesse ragioni addotte per lo spazio. Supponendo annientate tutte le cose, la rappresentazione della durata, e del tempo, vocaboli che prendo in uno stesso senso, ci rimane. Essa è dunque, come quella dello spazio puro, una

rappresentazione indelebile dal soggetto conoscitore, cioè una rappresentazione necessaria. Essa non può venirci per astrazione: il tempo è unico, ed indivisibile, e noi non concepiamo i tempi particolari, se non come limitazioni della durata indefinita. Queste rappresentazioni particolari suppongono dunque la rappresentazione della durata indefinita; la quale non può, in conseguenza, derivare da esse, e venirci per mezzo dell'astrazione. Finalmente noi non possiamo concepire cosa alcuna, se non che nel tempo. La rappresentazione del tempo è dunque una rappresentazione necessaria, ed universale. Essa viene dal soggetto, non dall'oggetto.

Lo spazio è una nostra interna rappresentazione: or come avviene, che ciò che è in noi, apparisce al dì fuori di noi? I kantiani si sogliono, per ispiegar la loro dottrina, servire di alcuni paragoni. Supponete, che un suggello, con cui solete suggellar le lettere, abbia in esso scolpita una data figura, od immagine: allora che col suggello operate su la cera di Spagna, la figura che era nel suggello s'imprime ancora nella cera; ora supponendo dotato di sensibilità il suggello, nell'atto dell' impressione esso percepirà la figura, di cui parliamo, nella cera, e questa figura gli sembrerà oggettiva; intanto questa *forma* della cera proviene dal suggello, non dalla cera; cioè proviene dal soggetto che percepisce, non dall'oggetto percepito; essa sarà veramente *soggettiva*, non *oggettiva*. Se gettate dell'acqua in un vaso, questa prende la forma del vaso; supponendo dotato di sensibilità il vaso, egli vedrebbe la sua forma nell'acqua. Similmente se voi guardate gli oggetti con occhiali di color verde, i colori degli oggetti vi sembreranno oscurati; il verde perciò che è la forma degli occhiali, cioè del mezzo, con cui voi vedete gli oggetti, vi apparisce negli oggetti stessi. Nello stesso modo lo spazio, il quale è una forma della nostra esterna sensibilità, colle sensazioni, che proviamo apparisce negli oggetti esterni.

Kant chiama le percezioni sensibili, cioè quelle che nascono dalle nostre sensazioni, *intuizioni*, *o visioni empiriche*: gli elementi soggettivi di queste intuizioni li chia-

ma *intuizioni, o visioni pure.* Quindi ogni visione empirica costa, secondo lui, di due elementi, di una *materia*, e di una *forma*: la materia è la sensazione, la forma è lo spazio, la sensazione è la parte empirica della visione empirica, lo spazio o l'estensione è ciò, che vi ha di puro o di soggettivo. Riguardo al senso interno cioè alle percezioni della coscienza, la materia consiste nelle interne modificazioni, dalle quali ci sembra di esser affetti; la forma è il tempo. Noi non percepiamo gli oggetti esterni l'uno dopo dell' altro, se non perchè sentiamo col senso interno le percezioni, che a questi oggetti si riferiscono, l' una dopo dell'altra. Il tempo è la forma immediata del senso interno, e mediata de' sensi esterni: la successione che la coscienza percepisce nelle nostre interne affezioni, viene dalla coscienza stessa, non è mica in queste affezioni. Da ciò segue, che negli oggetti esterni l' estensione è un modo nostro di vederli, non mica una qualità reale, ed oggettiva: gli oggetti in se stessi considerati, non sono estesi, come non sono odorosi, dolci, amari ec. Similmente non vi ha nelle cose. in se stesse considerate, alcuna successione, non vi ha nè *prima*, nè *dopo*: la successione è un modo di percepire, o di sentire le nostre interne affezioni.

Arrestiamoci, amico, per momenti, a notare i risultamenti di queste ricerche. Lo spazio ed il tempo non hanno alcuna realtà, in se stessi considerati. Essi non sono, se non che i fenomeni costanti della nostra sensibilità: il primo è il fenomeno costante della sensibilità esterna; il secondo il fenomeno costante del senso interno. Ma se il tempo non è reale, i cambiamenti eziandio, che nelle cose ci sembra di percepire, non sono reali ma apparenti. Un oggetto ci sembra cambiare, allora che sperimentiamo una successione ne' suoi modi di essere; ma se questa successione non è reale, ma apparente, il cambiamento non può ancora essere, se non che apparente. Da ciò segue, che il cambiamento interno del nostro essere, cambiamento che si mostra incessantemente alla nostra coscienza, non è che apparente; e che perciò l' *io stesso* come oggetto dell' esperienza interna, non è che un fenomeno, un apparenza,

come tutti gli altri oggetti della natura materiale. Il problema, che Kant si propone di risolvere, abbraccia nella sua generalità tanto l'esperienza esterna, che l'esperienza interna; i risultamenti, che nascono dalla sua soluzione, sono dunque ancora generali. Se il senso esterno non può darci se non che fenomeni, il senso interno non può ancora somministrarci se non che fenomeni. La prerogativa, che i filosofi hanno quasi generalmente accordato al senso interno su i sensi esterni, non può ammettersi in una filosofia veramente critica. Il senso interno ed i sensi esterni non possono somministrarci, se non che fenomeni; e non ci è giammai lecito di concludere da' fenomeni alle realtà in se.

Kant chiama questa sua dottrina su la sensibilità, *estetica trascendentale*; *estetica*, cioè dottrina della sensibilità; *trascendentale*, cioè che determina *a priori* i modi, le forme, le condizioni, le leggi, denominazioni tutte sinonime, della nostra sensibilità.

Lo spazio ed il tempo non sono i soli elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali, ve ne sono degli altri, de' quali vi parlerò nella lettera seguente.

LETTERA V.

Su le dodici categorie di Kant.

NELLA lettera antecedente vi ho mostrato, amico pregiatissimo, che la nozione della sostanza, nella filosofia kantiana è un concetto *soggettivo*. Lo spazio, ed il tempo non sono dunque i soli elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali; ve ne sono degli altri, che la filosofia dee determinare. Per determinarli io rimonto più alto a' principii del nostro sapere. Questo incomincia colle sensazioni: le sensazioni, come ho fatto osservare, sono fra di esse distinte e separate; per costituire gli oggetti dell' esperienza, è necessario, che

le sensazioni sieno congiunte insieme; ora si domanda: i mezzi di questa congiunzione sono in noi, o pure ci vengono dati? È evidente, che non ci son dati, poichè questi mezzi di congiunzione non sono sensazioni, ma modi con cui le sensazioni si congiungono. Concludiamo, che i mezzi di congiungere le sensazioni sono *soggettivi*. Abbiamo veduto, che lo spazio ed il tempo sono soggettivi, e potete osservare, che essi incominciano a congiungere le nostre sensazioni. Noi gettiamo tutte le nostre sensazioni in un medesimo spazio ed in un medesimo tempo. Lo spazio ed il tempo sono dunque i modi primitivi, con cui si comincia a manifestare la legge sintetica dell'essere conoscitore. Ma in questo principio del sapere, l'essere conoscitore non è che passivo: egli non fa che ricevere, cioè essere affetto, sebbene ciò che egli riceve, vesta le forme interiori della sua sensibilità, lo spazio, ed il tempo.

I prodotti della sensibilità si dicono *visioni*; ma queste non sono ancora le nozioni, che sono gli elementi del giudizio.

Per divenir tali è necessaria l'azione dell'intelletto, il quale innalzi le visioni a' *concetti*. I prodotti della sensibilità sono le visioni; i prodotti dell' attività del pensiere, cioè dell'intelletto, sono i concetti. Per poter dire: *il pero è pesante*, è necessario, che io abbia il concetto del pero; ora per la formazione di tal concetto la sensibilità non mi somministra tutti i dati necessarii. Io ho con essa il complesso delle sensazioni, che sono riunite nel pero: ho dippiù uno spazio indefinito, ed un tempo indefinito; ora il concetto del pero involve in se uno spazio circoscritto, e determinato, e debbo concepire il pero come esistente in un tempo determinato. Non basta dunque che la sensibilità mi desse le diverse sensazioni sparse in uno spazio indefinito, ed in un tempo indefinito, per poter formarmi il concetto del pero; ma è necessario, che l'attività dell' intelletto determini tutte queste sensazioni, e le riunisca in uno spazio determinato, ed in un tempo determinato. I concetti empirici, cioè gli oggetti dell'esperienza, sono dunque il prodotto della sintesi dell' intelletto. I modi di

questa sintesi debbono essere *a priori* nell' intelletto medesimo, indipendenti dalle sensazioni, le quali debbono con questi modi esser congiunte.

Ma qual mezzo avremo noi. per iscovrire questi modi originarii della sintesi dell' intelletto? Il giudizio è la sintesi del rapporto fra il predicato ed il soggetto. I modi, necessarii ad ogni sintesi dell' intelletto, debbono dunque ancora ritrovarsi nella sintesi del giudizio. Noi scovriremo, in conseguenza, i modi della sintesi dell' intelletto, scovrendo quelli di tutti i nostri giudizii.

Io non so ciò che penserò dimani, nè in tutti gl' istanti seguenti della mia vita, perchè non so quali oggetti mi saranno dati; ma se ignoro gli oggetti del mio pensiere, non ne ignoro il come. Non posso prevedere la materia che mi è data dal di fuori; ma prevedo la forma, che debbono prendere i miei giudizii. Egli è assolutamente necessario che tutti i miei giudizii sieno o singolari, o particolari, o universali. Io non so quale sarà il soggetto del mio giudizio; ma mi è assolutamente necessario che lo concepisca come uno, o come molti, o come tutto. I miei giudizii debbono dunque necessariamente prender la forma o di singolari, o di particolari, o di universali. Questa forma chiamasi *la quantità*.

È ancora necessario, che i miei giudizii sieno o affermativi, o negativi, o infiniti. Chiamasi giudizio *infinito* quello in cui la negazione si riferisce all' attributo, oppure al soggetto. Per cagion di esempio, prendiamo i seguenti giudizij: *l'anima è pensante: l'anima non è mortale: l'anima è non mortale: il non mortale è pensante.* Il primo è un giudizio affermativo, il secondo un giudizio negativo, il terzo ed il quarto sono giudizii infiniti. Ne' giudizii infiniti, secondo Kant, si riuniscono le due maniere di giudicare l' affermativa, e la negativa, poichè consideriamo l' oggetto, come essendo di un certo modo, in cui non ha una tal qualità, e giudichiamo, che esso è in un modo differente di quello, in cui sono alcuni altri, il che stabilisce nell' universalità degli oggetti un limite, una separazione, da un lato della quale gli oggetti hanno

una tal qualità, nel mentre che dall' altro non l' hanno: dicendo, *l' anima è non mortale*, questo giudizio nel senso equivale a questo altro negativo: *l' anima non è mortale;* ciò non ostante il primo stabilisce una classe di cose mortali, da cui separa l' anima, il che non istabilisce il secondo: nel primo si afferma, che l' anima è in uno stato differente di quello, in cui sono tante altre cose, ciò che non si dice nel secondo. Ne' nostri giudizii dunque è necessario, che lo spirito o affermi, o neghi, o limiti. Tutti i nostri giudizii debbono aver necessariamente una di queste tre forme, le quali son comprese sotto la forma generale di *qualità*.

Inoltre i nostri giudizii debbono necessariamente essere o categorici, o condizionali, o disgiuntivi. I primi son quelli, in cui il predicato si riferisce al soggetto assolutamente, senza alcuna condizione, come *il corpo è pesante*. I secondi son quelli, in cui posta la verità di una cosa si asserisce, che debba esser vera ancor l'altra: come: *se il corpo è pesante, non sostenuto cade*: si prescinde in questi giudizii composti, dalla verità de' due componenti; ma si afferma solamente una connessione fra l' uno e l' altro. I giudizii disgiuntivi son quelli, in cui al soggetto si attribuisce uno fra un certo numero di attributi; ma non si determina quale, come: *l' anima è o mortale o immortale*: è necessario dunque che tutti i nostri giudizii si vestano di una di queste tre forme, le quali son comprese tutte sotto la forma generale di *relazione*.

Finalmente è necessario, che i nostri giudizii sieno o problematici, o assertorii, o necessarii. Nel seguente raziocinio: *se il corpo è pesante, non sostenuto cade; ma il corpo è pesante; il corpo dunque non sostenuto cade;* il primo giudizio è problematico; poichè non si riguarda ancora il corpo pesante come una cosa reale; ma solamente come una cosa possibile: il secondo giudizio, *il corpo è pesante*, è assertorio; poichè il peso si riguarda semplicemente come reale nel corpo, non già come necessario: il terzo giudizio, *il corpo non sostenuto cade*, è necessario, o come suol dirsi *apodittico*; poichè il cadere si attribuisce necessariamente, a riguardo del peso, al corpo non sostenuto.

Da tutto ciò si vede, che la filosofia determina *a priori* le forme, di cui debbono necessariamente vestirsi tutti i nostri giudizii. Queste forme generali, come abbiam detto, si riducono a quattro, *la quantità*, *la qualità*, *la relazione*, e *la modalità*. Ciascuna di queste quattro forme generali ne comprende altre tre sotto di essa. Tutti i nostri giudizii, per essere determinati, debbono vestirsi delle quattro forme indicate; così questo giudizio: *tutti i corpi son pesanti*, secondo la quantità è universale, secondo la qualità è affermativo, secondo la relazione è categorico, secondo la *modalità* è assertorio; e così è sotto tutti i modi determinato.

La sintesi nel giudizio consiste, a ridurre le varie rappresentazioni sotto un concetto più alto, cioè più generale. Per cagion di esempio dicendo: *Tizio è uomo, l'uomo è animale, l'animale ha un corpo organico*, io riduco le varie rappresentazioni, che si riferiscono a Tizio sotto il concetto più alto di uomo, indi le varie rappresentazioni dell'uomo sotto il concetto più alto di animale, indi quelle di animale sotto il concetto più alto di corpo organico. Così facendo si riduce all' unità la varietà delle rappresentazioni; e questa unità chiamasi *unità sintetica*, cioè unità di composizione.

Da tutto ciò segue, che ogni giudizio dee avere un concetto il più alto che sia possibile, sotto del quale si riduce la varietà, e con cui si costituisce l' unità sintetica. Ora i modi de' giudizii son dodici, come abbiamo detto; debbono dunque esservi dodici modi originarii, *a priori*, di costituire l' unità sintetica, cioè dodici concetti *puri a priori*. Kant chiama questi concetti *categorie*, come ha fatto Aristotile, il quale ha designato col nome di categorie i dieci pensieri capitali secondo lui, sotto i quali egli credeva, che si potevano classificare tutti gli altri. Eccovi la tavola delle categorie. Le categorie di quantità sono, *unità*, *pluralità*, *totalità*. Quelle di qualità sono, *realtà o affermazione*, *privazione o negazione*, *limitazione*. Quelle di relazione sono, *inerenza e sussistenza*, o *sostanza*

ed accidente, casualità e dipendenza, o causa ed effetto, commercio o reciprocazione fra l'agente ed il paziente. Quelle di *modalità* sono, *possibilità ed impossibilità, esistenza e non esistenza, necessità e contingenza.*

Queste dodici categorie sono i concetti più alti, cioè più generali, sotto i quali l'intelletto riduce la varietà de' sentimenti a lui dati in uno spazio indefinito, ed in un tempo indefinito. Esse sono concetti soggettivi, esistenti nell' intelletto indipendentemente dai sentimenti; e sono i modi originarii, co' quali la sintesi dell' intelletto congiunge i diversi dati della sensibilità. Rischiariamo ciò con qualche esempio. *Il sasso è pesante.* Per poter formare un tal giudizio, è necessario, che i diversi elementi della rappresentazione complessa del sasso sieno ridotti sotto il concetto puro dell' *unità*. Senza di ciò non sarebbe possibile di riguardare il sasso come un oggetto unico, ed il giudizio non sarebbe determinato ad essere un giudizio singolare; senza di ciò ancora sarebbe impossibile, che i diversi elementi della rappresentazione complessa del sasso avessero l' unità sintetica; questa categoria di unità è dunque uno de' modi di congiungere la varietà de' dati della sensibilità; e perciò uno de' modi con cui si effettua l' unità sintetica. Inoltre, in questo giudizio, lo spirito riguarda il peso come reale nel sasso; per fare ciò, è necessario, che riduca i diversi elementi della rappresentazione del *sasso pesante* sotto il concetto puro di *realtà*. Senza un tale concetto sarebbe impossibile di riguardare il peso come reale nel sasso; e sarebbe, in conseguenza impossibile che il giudizio fosse determinato ad essere affermativo. Non potrebbero senza di ciò i diversi elementi della rappresentazione complessa del *sasso pesante* avere l' unità sintetica. Questa categoria di *realtà* è dunque uno de' modi di congiungere la varietà de' dati della sensibilità, e perciò uno de' modi con cui si effettua l' unità sintetica. Nello stesso giudizio, il peso è riguardato come un modo del sasso, ed il sasso come una cosa sussistente, di cui il peso è un modo, o a cui il peso è inerente. Ora ciò non può avvenire, sen-

za che lo spirito riduca sotto il concetto puro di *sostanza*, ed *accidente* i varii elementi della rappresentazione complessa del sasso pesante, ed i varii elementi di questa rappresentazione non potrebbero, senza questa categoria, costituire l'unità sintetica. Questa categoria è dunque uno de' modi di congiungere la varietà de' dati della sensibilità; ed uno de' modi con cui si effettua l'unità sintetica. Finalmente bisogna, che in questo giudizio lo spirito riguardi la realtà del peso nel sasso, o come necessariamente inerente al sasso, o come possibile ad essere nel sasso, o semplicemente come esistente nel sasso. Nel giudizio enunciato nel modo di sopra, lo spirito riguarda la realtà del peso nel sasso solamente come esistente. Questa realtà dunque si congiunge, nel giudizio enunciato, al sasso, per mezzo della categoria di *esistenza*; la quale serve ancora a costituire l' unità sintetica, determinando il giudizio ad esser assertorio.

Riflettendo sul linguaggio, ch' esprime il giudizio, di cui parliamo, si vedono chiaramente espresse le quattro categorie, di cui abbiam parlato. *Il sasso è pesante:* diciamo *sasso*, e non *sassi*, per denotare, che il soggetto del giudizio è uno, e non molti; diciamo *è*, non mica, *non è*; perchè riguardiamo il peso come reale nel sasso. Diciamo *pesante*, e non *peso*, per denotare che il peso è un modo del sasso, ed il sasso la sostanza a cui inerisce il peso. Il modo in cui concepiamo la convenienza del predicato al soggetto, non è espresso; ma potrebbe esprimersi dicendo: *il sasso è effettivamente pesante.*

Da tutto ciò vedete sensibilmente, *che le diverse categorie sono i diversi modi con cui la sintesi dell' intelletto congiunge la varietà delle rappresentazioni, e coi quali costituisce l'unità sintetica del pensiere.* Nell' esempio rapportato vi ho mostrato, che a costituire l' unità sintetica concorrono tutte e quattro le categorie di unità, realtà, sostanza ed accidente, esistenza. Non si dee dunque confondere la categoria dell' unità coll' unità sintetica. La categoria di unità è uno de' modi con cui si costituisce l' unità sintetica, ma non

è il solo. Più, questa categoria è uno de' modi necessarii per l'unità sintetica ne' soli giudizii singolari; poichè ne' giudizii particolari, e ne' giudizii universali, sono modi necessarii a costituirla le categorie di *pluralità* e di *totalità*. Per esempio, nel giudizio: *molti corpi son luminosi*, io riduco la varietà delle rappresentazioni, che costituiscono la rappresentazione complessa di corpi luminosi, sotto la categoria di *pluralità* e con ciò determino il giudizio riguardo alla quantità, e costituisco l'unità sintetica di esso. Similmente nel giudizio: *tutti i corpi son pesanti*, io riduco la varietà delle rappresentazioni sotto la categoria di *totalità*.

Il giudizio: *il sasso è pesante*, è una conoscenza sperimentale. In questo giudizio entrano, come elementi di esso, le quattro categorie, di cui abbiamo di sopra parlato. *Le categorie sono dunque elementi costitutivi della esperienza possibile. È questo il loro uso.* Per formare questo giudizio è necessario, che io abbia alcune sensazioni colle loro forme lo spazio ed il tempo; ed è necessario ancora, che l'attività dell'intelletto, combinando gli elementi soggettivi co' dati della sensibilità, costituisca l'unità sintetica di questo giudizio. *L'esperienza deriva dunque da due sorgenti, dalla sensibilità, e dalla sintesi dell' intelletto*; *cioè dalla sensibilità, e dal pensiere.*

Noi abbiamo dedotto le dodici categorie da' dodici modi de' nostri giudizii, osservando, che ciascun modo de' giudizii non sarebbe possibile senza il concetto analogo *a priori*, che ne è la condizione indispensabile. Voi incontrerete qualche difficoltà, circa la deduzione della categoria di commercio, che si deduce dal modo de' giudizii disgiuntivi. Ne' giudizii disgiuntivi i diversi predicati si riguardano come i membri di un tutto, i quali hanno una reciprocità fra di essi; difatto posto uno, si tolgono gli altri, tolti gli altri si pone l'uno. Il concetto di *reciprocità* o di *commercio*, è dunque un concetto necessario per questa spezie di giudizii: *l'anima è o mortale, o immortale*; *ma non è mortale, ella è dunque immortale.* Il modo con cui lo spirito congiunge i due predicati di *mortale*, ed *immortale* è

appunto la categoria di commercio. Noi riduciamo sotto questo concetto puro le nozioni di mortalità, o d' immortalità, e così le congiungiamo, e formiamo l' unità sintetica del giudizio.

Ma ritorniamo alquanto indietro: osserviamo il cammino che abbiam fatto, e ritorniamo al luogo da dove dovremo partire per giungere a quello ove dobbiam andare. Ci abbiam proposto di risolvere il seguente problema: *come lo spirito colla sintesi delle sensazioni forma gli oggetti dell' esperienza?* Abbiamo conosciuto, che i modi co' quali si esegue la sintesi delle sensazioni, non derivano dalle sensazioni, ma sono *a priori* nel soggetto conoscitore; quindi segue, che lo spirito nella sua sintesi combina due specie di elementi, cioè elementi *soggettivi*, ed elementi *oggettivi*. Abbiamo veduto, che i primi sono di due specie, alcuni sono i modi della nostra sensibilità, alcuni altri sono i modi del nostro pensiere; i primi sono le visioni pure dello spazio, e del tempo: i secondi sono le dodici categorie. Abbiamo già tutti i materiali co' quali dobbiamo costruire gli oggetti dell' esperienza; e perciò la natura sensibile; dobbiamo dunque eseguire la proposta costruzione. Ma le materie, che vi ho spiegato, richiedono la vostra attenzione; perciò do qui termine a questa lettera, e vi spiegherò nella lettera seguente, come il filosofo di Koenisberg costruisca la natura sensibile.

LETTERA VI.

Come Kant costruisce la natura visibile.

Voi attendete con impazienza, amico, il compimento della soluzione del problema, che la filosofia trascendentale si ha proposto di risolvere. Io non porrò ulteriore indugio a soddisfare il vostro giusto desiderio; e con questa lettera terminerò l'esposizione, che desiderate.

L'agente, che costruisce gli oggetti dell'esperienza, e la natura visibile, è il nostro intelletto. I materiali, che egli impiega nella costruzione, alcuni gli son dati, o offerti dalla sensibilità, gli altri sono nell'intelletto stesso. Tanto gli uni, che gli altri debbono esser presi dallo intelletto, senza di che egli non potrebbe costruire: esser presi dall'intelletto significa esser pensati. Tanto i dati della sensibilità, che i concetti puri dell'intelletto debbono dunque esser pensati. La rappresentazione *io penso* è necessario, che possa accompagnare tutte le mie rappresentazioni, altrimenti si rappresenterebbe in me qualche cosa, che non potrebbe affatto esser pensata; vale a dire che o la rappresentazione sarebbe impossibile, o sarebbe nulla per me. Chiamasi *visione* la rappresentazione, che può essere data in prevenzione di ogni pensiere; ed ogni varietà nella visione ha un rapporto necessario coll'*io penso* nel medesimo soggetto in cui si trova la detta varietà. Questa rappresentazione poi *io penso* consiste in un atto dell'attività dell'intelletto, vale a dire, che non può riguardarsi come appartenente alla sensibilità. Non si dee perciò confondere il senso interno colla rappresentazione *io penso.* Questa rappresentazione Kant la chiama *appercezione pura* ed anche *originaria.* Essa, come ho detto, dee poter trovarsi in tutte le altre rappresenta-

zioni, ed è una e la stessa in ogni coscienza. Allora che ho una rappresentazione, è necessario, che io possa dire di avere questa rappresentazione; così avendo la rappresentazione del piede di un uomo, posso dire: io ho la rappresentazione del piede di un uomo: ciò vale quanto dire: *io penso la rappresentazione del piede di un uomo*; ma se ho la rappresentazione dell' altro piede di questo uomo, posso dire ancora: *io penso la rappresentazione dell' altro piede di questo uomo.* Lo stesso può dirsi di tutte le altre rappresentazioni, che costituiscono la rappresentazione intera di questo uomo. La rappresentazione *io penso* è dunque la stessa in ogni coscienza di ciascuna rappresentazione elementare della rappresentazione intera di questo uomo. Questa rappresentazione *io penso* è una; essendo la stessa in ogni coscienza. Questa unità Kant la chiama *l' unità trascendentale della coscienza di se stesso*; oppure *l' unità trascendentale dell' appercezione.*

La rappresentazione *io penso* è *a priori*, indipendentemente dalle sensazioni, ma non è, nell' ordine del tempo, prima delle sensazioni; poichè secondo Kant, tutto il sapere umano comincia colle sensazioni; sebbene non tutto derivi dalle sensazioni.

Non bisogna confondere l' unità trascendentale della coscienza di se stesso coll' unità categorica; questa dee ancora esser pensata dall' intelletto; e perciò unita alla prima, nella formazione degli oggetti dell' esperienza.

Per avere l' unità sintetica della rappresentazione di un uomo è necessario, che io abbia le varie rappresentazioni, che entrano nella rappresentazione di questo uomo, come per esempio quella della testa, delle braccia, del busto ec., e che insieme unisca queste rappresentazioni nell' unica rappresentazione di questo uomo, ed abbia coscienza di questa sintesi. Ma il dire: io ho le varie rappresentazioni di questo uomo è lo stesso che dire: ciascuna di queste rappresentazioni è mia rappresentazione, è lo stesso, che unire la rappresentazione *io penso* a ciascuna di queste rappresentazioni;

è lo stesso che fare una sintesi di ciascuna di queste rappresentazioni colla rappresentazione *io penso*. Questa sintesi è necessaria per la sintesi delle varie rappresentazioni fra di esse; e questa seconda sintesi non può stare senza la prima; sebbene la prima possa stare senza la seconda. Se io ho insieme la coscienza delle percezioni di più alberi, unisco ciascuna di esse alla rappresentazione *io penso*; ma non unisco queste percezioni in un' unica rappresentazione, come fo nelle rappresentazioni della testa, delle braccia, del busto ec. dell'uomo. Io non posso esser coscio dell' unione di varie rappresentazioni in una rappresentazione; se non riguardo prima queste varie rappresentazioni come mie rappresentazioni vale a dire, se non opero la sintesi di ciascuna rappresentazione colla rappresentazione *io penso*. Questa sintesi appunto essendo il fondamento della conoscenza, Kant la chiama *l' unità sintetica originaria della appercezione*; ma questa non può eseguirsi senza l'unità trascendentale della coscienza di se stesso. Per questa è solamente possibile la formazione degli oggetti dell' esperienza; e perciò Kant chiama ancora la rappresentazione *io penso, l' unità oggettiva*.

Da ciò vedete, che nella filosofia kantiana fa d'uopo distinguere varie spezie di coscienza, la prima è il senso interno passivo il quale è affetto dalle nostre sensazioni e modificazioni interne; la seconda è *l' appercezione pura*, cioè la rappresentazione *io penso*, la quale si pone *a priori* dalla spontaneità dell' intelletto; questo esegue la sintesi della rappresentazione *io penso* con ciascuna rappresentazione, e formasi *l' unità sintetica originaria dell' appercezione*. La coscienza di questa è la *coscienza empirica*. Vi è ancora la coscienza analitica, la quale si mostra nella decomposizione della sintesi originaria, di cui abbiamo parlato; e che si esprime con *quell' io che fui B, ora son C*. Chiamando per maggior chiarezza la rappresentazione *io penso* A, le altre rappresentazioni B, C, D ec. la sintesi originaria mi darà AB, AC, AD: decomponendo AB, ho in risultamento A, decomponendo AC, ho in risultamento A, decomponendo AD, ho in risultamento A. Questo

A è *l' appercezione pura;* questo A che risulta dalle analisi fatte è identico; queste analisi mi danno dunque l'identità della coscienza pura o trascendentale. Kant chiama questa identità *l' unità analitica della coscienza*; perciò l'unità sintetica è il fondamento dell' unità analitica, ed ogni analisi suppone una sintesi antecedente.

La rappresentazione *io penso* è dunque il centro a cui debbono unirsi tutti gli elementi de' nostri concetti empirici, per formarsi gli oggetti dell'esperienza. Ma è necessario di determinare quali sieno i primi elementi, che la sintesi unisce colla coscienza trascendentale, e fra di essi. Gli oggetti dell' esperienza esterna ci presentano un'estensione figurata. La sensibilità ci dà la visione pura dello spazio, ma non ci dà mica le diverse figure dello spazio che i corpi ci presentano. Lo spirito dee dunque in primo luogo, formare in questo spazio indefinito le diverse figure de' corpi: l' intelletto è nelle stesse circostanze, in cui si trova un geometra, il quale si accinge a comporre la geometria: egli dee in primo luogo formare le diverse figure, che sono l'oggetto della sua scienza. Ora il geometra non prende nella formazione delle sue figure alcun dato d'impronto dalle sensazioni: egli ha bisogno solamente della visione pura dello spazio indefinito, e con essa costruisce *a priori* le diverse figure geometriche. Nello stesso modo l'intelletto costruisce le diverse figure de'corpi, i quali appariscono nella natura visibile. Egli ha in se le visioni pure dello spazio, e del tempo: egli ha eziandio in se gli elementi soggettivi di tutti i concetti empirici, cioè le dodici categorie; egli dee dunque unire queste due classi di elementi soggettivi, e costruire così *a priori* le diverse figure de' corpi, i quali a noi si manifestano. L'ordine dunque della sintesi dell' intelletto dee essere di unire in primo luogo fra di essi gli elementi soggettivi della sensibilità, e del pensiere. L' unione delle categorie colle forme pure della sensibilità costituisce gli *schemi* o *tipi primitivi.* Così l' intelletto costituisce le figure de' corpi. Osserviamo il procedimento de' geometri nella formazione de' loro concetti puri. Sup-

ponendo che un punto scorra verso di un altro punto, i geometri si formano il concetto della linea retta, e questa linea rappresenta un tempo determinato; ora in fare ciò la sintesi pone un momento, e lo lega colla rappresentazione *io penso*, ed unendovi la categoria dell' unità costituisce il concetto puro di un elemento di questa linea; e così la prima unione delle categorie è col tempo, e per mezzo del tempo colla forma pura dello spazio. Siccome i geometri, concepiscono formarsi le linee collo scorrere di un punto; così concepiscono formarsi le superficie dal moto laterale delle linee, ed i solidi dal moto in alto o in basso delle superficie. Ciò supposto, si concepisca un punto il quale scorrendo produca una linea terminata, indi si concepisca, che questa linea scorrendo lateralmente produca co' suoi due estremi altre due linee rette ad essa uguali, e che le sieno perpendicolari, avremo lo *schema* del quadrato: supponendo che questo quadrato s' innalzi lungo una linea ad esso perpendicolare, ed uguale alla linea generatrice, avremo lo *schema* del cubo. Questo schema nasce, come abbiam veduto, dall' applicazione immediata delle categorie alla visione pura del tempo, e mediata alla visione pura dello spazio. Per mezzo di questo schematismo nascono nel pensiere umano le matematiche pure. Osservate, che nell' esempio del quadrato, ed in quello del cubo, lo spirito ponendo una linea dice *uno*, ponendo la seconda linea perpendicolare alla prima dice *più uno*, e così di seguito sino *a quattro*; perciò nella generazione delle figure geometriche, si pone necessariamente il numero. Il concetto puro del numero in generale è dunque il tipo di tutte le quantità; ed in conseguenza il fondamento di tutte le matematiche pure. Il numero è una rappresentazione, che abbraccia l' addizione consecutiva di uno ad uno omogeneo. Il numero dunque non è altro, se non che l' unità della sintesi del moltiplice in una visione omogenea in generale: cosicchè nell' apprendere la visione, vi si genera persino il tempo.

La sensibilità ha per forme pure, un tempo indefinito, ed uno spazio indefinito. Ora qual facoltà pone

in questo tempo indefinito un primo, ed un ultimo momento, per avere un tempo determinato, e perciò nello spazio indefinito un punto da cui si parte, ed un altro a cui si giugne? Una tal facoltà, secondo Kant, è una facoltà media fra la sensibilità e l'intelletto, e questa facoltà appellasi l'*immaginazione trascendentale*, cioè l'immaginazione produttrice, non mica riproduttrice di alcuna immagine. Il moto generatore degli schemi, del quale abbiam parlato, non è il moto empirico, che ci colpisce *a posteriori*: esso è il prodotto della spontaneità del soggetto conoscitore, il quale in un tempo indefinito pone una determinazione, colla quale lega le categorie; questa facoltà spontanea, di porre *a priori* una determinazione nel tempo indefinito, è l'immaginazione trascendentale che produce; non l'immaginazione empirica, la quale riproduce le rappresentazioni avute. Questa facoltà è ausiliaria dell'intelletto nella sintesi de' concetti.

Quando lo spirito ha formato lo schema, se a questo si aggiunge una determinazione che lo rende più particolare, lo schema diviene un immagine; se a questa si aggiunge la sensazione, l'immagine diviene un oggetto. Così se il cubo si considera di una determinata grandezza, lo schema addiviene immagine, se al cubo si aggiunge una sensazione, per esempio quella del peso, l'immagine diviene un oggetto. Così, secondo la filosofia che esponghiamo, la sintesi costruisce prima gli schemi, poi le immagini, indi gli oggetti. Osservate, che il concetto puro del numero è più generale di quello della quantità continua, e di quello della quantità discreta. Esso è il genere, e le due quantità sono le spezie comprese sotto questo genere.

Abbiamo distintamente spiegato come l'intelletto costruisca *a priori* le figure di tutti i corpi, i quali ammiriamo nel mondo visibile. Abbiam osservato, che la sintesi, per esser determinata, richiede che entrino in combinazione categorie di tutte e quattro le forme generali de' giudizii. Ora le categorie, come abbiam detto, debbono in primo luogo applicarsi alla visione pura del tempo; è necessario dunque, che per formare un oggetto

di esperienza, cioè un concetto empirico particolare, si costruiscano quattro schemi almeno. Supponiamo, che dobbiamo formare il concetto empirico di un cubo di marmo, di ghiaccio, di legno ec. Abbiamo bisogno, in primo luogo, di costruire la figura del cubo; ed abbiam veduto come coll' applicazione delle categorie di quantità alla visione pura del tempo, le figure de' corpi si costruiscano. Dopo di aver formato la figura del cubo, riuniamo a questa rappresentazione un gruppo di sensazioni di colore, di solidità, di peso, di freddo, di caldo ec. Ora ogni sensazione ha un grado: vi ha il piacere più intenso, e meno intenso, il dolore più intenso, e meno intenso, il caldo più intenso, e meno intenso, il chiarore più intenso, e meno intenso, l' odore più intenso, e meno intenso, il suono più intenso, e meno intenso: gettate lo sguardo su di un' amena campagna coperta di verdi piante voi troverete in ciascuna un verde diverso; avrete un verde più carico in una e meno carico in un'altra. Il grado si trova dunque necessariamente, ed universalmente in ogni sensazione, e non possiamo concepir questa senza il grado. Mediante la sola sensazione l'apprensione occupa non più di un momento di tempo, non avendo riguardo alla successione di molte sensazioni: questo momento non ha alcuna grandezza estensiva: la mancanza della sensazione in questo stesso momento, rappresenterebbe questo come vôto; questo concetto di un momento di tempo come vôto risulta dalla categoria di *privazione* applicata a questo momento; esso è dunque uno schema. Considerato il momento, di cui parliamo, come riempiuto da una sensazione qualunque, è un concetto risultante dalla categoria di *realtà* applicata a questo momento; e perciò è uno *schema*. Ma ogni sensazione è capace di diminuzione, in modo che può scemarsi, e via via dileguarsi; così il calore può diminuire, e svanire via via interamente. Perciò fra la realtà e la privazione in un fenomeno vi ha un concatenamento continuato di molte sensazioni possibili intermedie. Ogni sensazione può dunque considerarsi come composta da altre sensazioni simili. Supponghiamo un certo calore in due soggetti A e B. Supponghiamo inoltre nel soggetto C un calore

doppio di quello, che è ne' soggetti A e B: possiamo riguardare il calore di C, come composto da' due calori di A e di B. Osservate, che le parti di questo calore non possono riguardarsi come le parti dello spazio, cioè l'una fuori dell'altra; esse debbonsi dunque riguardare non come riempiendo uno spazio, ma come riempiendo più o meno lo stesso momento di tempo: così una massa medesima può riunire nello stesso tempo tanto calore quanto ne contengono due masse, che insieme prese son doppie di essa: una superficie può nello stesso tempo produrre tanto chiarore, quanto ne producono due superficie, ciascuna delle quali le è uguale, e ciò avviene ricevendo una doppia luce. Ma questo doppio calore, questo doppio chiarore può ancora riguardarsi come prodotto successivamente in due momenti di tempo, nel secondo de' quali si trovi ancora, e si mantenga quello del primo momento. Questa possibilità di considerare così il grado per parti, lo fa riguardare come una quantità, la quale per distinguersi dalla quantità *estensiva*, chiamasi *quantità intensiva*. E su questo fondamento i rapporti de' gradi fra di essi possono anche esprimersi con linee; così le diverse altezze a cui ascende il mercurio nel termometro esprimono i rapporti di un grado di calore ad un altro. Ora osservando la legge generale o il modo della sintesi nella formazione del grado, si avrà il *concetto sensitivo puro* del grado; aggiungendo a questo schema, o tipo di ogni grado, una determinazione che lo faccia un grado determinato, si avrà l'*immagine*, rendendo questa immagine individuo, facendola il color bianco, il color blù, il dolce dello zuccaro, si avrà l'*oggetto*. Siccome dunque il numero è lo *schema* delle categorie di quantità, così il grado è lo schema delle categorie di qualità.

Noi riguardiamo il freddo nel cubo di ghiaccio, e la consistenza come qualità, o modi del ghiaccio, la categoria di sostanza entra dunque come elemento soggettivo nella nostra sintesi. Ma non riguardiamo il freddo e la consistenza del ghiaccio come modi, se non perchè pensiamo, che queste cose cessano di essere nel mentre che la sostanza del ghiaccio dura; se difatto avvicinate

al fuoco il ghiaccio, esso perde il freddo e la consistenza, e prende la forma di fluido: riguardiamo dunque la sostanza come un soggetto che dura nel tempo, mentre i modi cessano: la categoria di sostanza dunque si applica eziandìo alla visione pura del tempo, e con questa si combina. Similmente riguardiamo il fuoco come causa della fluidità del ghiaccio, la categoria di causalità entra dunque in questa esperienza come elemento soggettivo, e si combina eziandio col tempo, poichè il fuoco, e la sua azione si suppone esistente prima della fluidità del ghiaccio, ed in generale la causa secondo Kant si concepisce esistente prima dell'effetto. Finalmente il cubo di ghiaccio, o la realtà di tutte le sensazioni riunite, si riguarda come esistente in un dato tempo nel ghiaccio; il che avviene per la sintesi della categoria di esistenza, che è una delle categorie di *modalità*, col tempo. Per formare dunque un oggetto di esperienza, e perciò un concetto empirico è necessario prima, che l'intelletto formi gli schemi di alcune categorie di quantità, qualità, relazione, e *modalità*; e che dopo a questi schemi divenuti immagini unisca la materia o l'elemento oggettivo della sensazione, e così termini la formazione dell'oggetto.

Queste leggi dello schematismo nella formazione degli oggetti dell' esperienza si applicano ancora al *me* che è l' oggetto dell'esperienza interna. Che cosa è mai l' *io*, che la coscienza empirica percepisce? Esso è una sostanza, che essendo stata in un determinato tempo, ed in un determinato spazio in un certo modo, ora è esistente in un altro modo. È necessario dunque che per la formazione di un tale oggetto empirico, collo schematismo delle categorie di quantità si determini un certo spazio, in cui egli pensi, ed un tempo in cui si pongano in una data successione le sue interne affezioni. Quando noi pensiamo, pensiamo in un luogo, ed i nostri pensieri succedono nel tempo. Egli ci è impossibile di concepire un' anima, che pensi altrimenti che in un tale e tale luogo, o i pensieri della quale non si succedano nel tempo. Così l'anima nostra si presenta a noi nelle stesse forme di cognizione, nelle quali si pre-

senta il nostro corpo. L'anima si concepisce affetta da una serie di sensazioni successive, delle quali ciascuna ha necessariamente un grado; ed in generale in tutte le facoltà, che concepiamo nell'anima siamo obbligati di ammettere de' gradi. Nella formazione dunque del *me empirico* è necessario lo schematismo delle categorie di qualità. Finalmente riguardandosi l' *io* come una sostanza, che dura nel tempo, e che attualmente è esistente in un certo modo, si presenta eziandio sotto lo schematismo delle categorie di relazione, e di modalità.

Ecco, amico, come Kant costruisce gli oggetti tutti della natura visibile. Questa costruzione vi mostra eziandio come gli oggetti dell'esperienza si legano, e si ordinano fra di loro. Tutti gli oggetti si riguardano o come simultanei, o come successivi, e la natura visibile si riguarda come la serie degli oggetti sensibili, simultanei, successivi, ed in connessione fra di loro. Gli oggetti successivi si pongono in connessione, allora che si riguardano gli uni come causa degli altri. Gli oggetti simultanei si pongono in connessione considerandosi col soccorso della categoria di commercio applicata al tempo, come agenti e riagenti gli uni su gli altri. Così l'intelletto costruisce il gran libro della natura visibile.

Se la natura visibile è un prodotto della sintesi dell'intelletto, segue, che le leggi di questa sintesi sono ancora le leggi della natura. La legislazione suprema della natura, secondo la filosofia che esponghiamo, risiede dunque *a priori* nel nostro intendimento. Se un architetto costruisce un edifizio, di cui forma il disegno, le leggi di questo edifizio, cioè la forma di esso nel tutto e nelle parti, i rapporti di queste parti fra di esse, nell'atto che furono le leggi della sintesi immaginativa dell'architetto, divennero poi effettuandosi il disegno stesso, le leggi oggettive dell'edifizio. L'architetto che forma la natura sensibile è il nostro intelletto; esso costruisce *a priori* gli schemi delle categorie: le leggi dello schematismo debbono dunque divenire le leggi oggettive della natura visibile. Così, per esempio, la legge della natura, che in tutti i cambiamenti la sostanza rimane, è la legge dello schematismo della categoria di

sostanza; e questa legge della natura è *a priori* nell'intelletto, il quale colla sintesi delle sensazioni la rende oggettiva. Dite lo stesso dell'altra legge, che ogni avvenimento della natura suppone una causa da cui deriva, e che lo precede. Essa è la legge dello schematismo della categoria di causalità, che l'intelletto effettua cólla sintesi, con cui costruisce la natura visibile.

LETTERA VII.

Osservazioni su le dottrine precedenti. Risultamenti dell'analisi del linguaggio. Arnaldo, e Lancellotto. Du Marsais.

Il gran desiderio, amico pregiatissimo, che avevate di conoscere la nuova filosofia di Kant, mi sembra, che sia stato soddisfatto, colla lettura della mia precedente lettera. Voi mi dite di aver provato, leggendola, uno de' più vivi piaceri, che le meditazioni filosofiche son capaci di destare in uno spirito avido di conoscere il vero. Il filosofo di Koenisberg vi sembra di aver penetrato sino agli elementi semplici delle nostre conoscenze; di aver determinato con precisione l'ordine della loro combinazione, ed i loro prodotti sintetici. Io vi prego di non precipitare ancora il vostro giudizio. I principii da cui parte il filosofo prussiano possono nascondere degli equivoci, e degli errori: questi possono menar lo spirito ad illazioni, la cui mostruosità vi colpisca. Intanto limitandomi, nel momento, alla semplice analisi delle dottrine de' filosofi, su l'oggetto che ci occupa; mi sembra necessario di avvicinare le dottrine precedentemente esposte, e di notarne con precisione le similitudini, e le differenze.

Nel sapere umano fa d' uopo distinguere due ope-

che: la prima consiste nella sintesi, che forma gli oggetti dell' esperienza e compone il gran libro della natura sensibile: in questa epoca lo spirito pone *un di fuori*: forma de' corpi esterni, e se ne forma uno proprio che lega cogli altri. Nell' epoca di cui parliamo la prima operazione dell' intelletto dee esser la sintesi. La seconda epoca incomincia dalla lettura del libro della natura: in questa seconda epoca lo spirito rivede la sua propria opera, e l' analisi è la sua prima azione. Locke si occupa della seconda epoca: egli suppone formato il gran libro della natura, ed introduce lo spirito per leggerlo e comprenderlo: egli parte da questo fatto, che i sensi ci danno le idee complete degl'individui, che sono gli oggetti dell'esperienza: egli suppone come dati l'esteriorità delle sensazioni, e la loro unione in un oggetto; ed egli fa, in conseguenza, derivare per mezzo dell' analisi, dall' esperienza tutte le idee semplici. L'ideologia rimonta più alto: ella si trasporta al di là dell'esperienza, al principio della prima epoca del sapere umano: ella cerca: *come le nostre sensazioni producono tutte le nostre idee?* Ella incomincia dalla sintesi, per far nascere i fenomeni de'corpi, quello del *me*, e di tutta la natura sensibile. La filosofia trascendentale segue la stessa direzione ideologica, e credendo di dovere più attentamente osservare la natura degli elementi delle diverse combinazioni sintetiche, crede di avere scoverto due spezie di elementi i *soggettivi*, e gli *oggettivi*; ed osservando più davvicino i primi gli divide ne' modi della sensibilità, e ne' modi del pensiere.

Ecco dunque le diverse dottrine su l' oggetto che ci occupa: 1.° *La prima operazione dell' intelletto è l' analisi.* È questa la dottrina di Locke. 2.° *La prima operazione dell' intelletto è la sintesi: questa non combina altra cosa, se non che sensazioni.* É questa la dottrina dell'ideologia, e del trattato delle sensazioni. 3.° *La sintesi è la prima operazione dell' intelletto: essa però non unisce le sole sensazioni, ma eziandio alcuni elementi soggettivi, i quali sono in noi, indipendentemente da' sensi.* È questa la dottrina della filosofia trascendentale.

Secondo la filosofia trascendentale, lo spirito costruisce *a priori* le diverse figure de' corpi. Secondo l'ideologia di Condillac lo spirito si forma le diverse idee delle figure visibili de' corpi. Il filosofo francese insegna, come abbiam veduto; che le sensazioni della vista non ci manifestano, in origine, le figure de' corpi. La figura visibile è dunque, secondo Condillac, un prodotto della sintesi dello spirito, il quale all'occasione di alcune date impressioni di luce, e di colore, si forma la nozione della figura tangibile, ed unendo questa alle sensazioni visuali produce il fenomeno della figura visibile. Lo spirito nella produzione di tali fenomeni non è sempre passivo: allora che si tratta di corpi, la cui figura è familiare al tatto, può ammettersi che all'occasione di alcune date sensazioni della vista, si riproduca per associazione l'idea della figura tangibile. Ma quando i corpi non sono stati osservati col tatto, ed hanno delle figure diverse di quelle osservate col tatto, bisogna necessariamente supporre, che l'attività dello spirito produca certe date idee di figura tangibile. Secondo Condillac lo spirito è dunque l'autore dello spettacolo, che in una notte serena presenta allo spettatore la volta azzurra del cielo. La sola differenza in ciò fra la dottrina del filosofo francese, e quella del filosofo prussiano, è che secondo la prima lo spirito costruisce le figure visibili istruito dalla esperienza del tatto; laddove, secondo la dottrina kantiana, lo spirito costruisce *a priori* qualunque spezie di figura.

L'ideologia è la scienza dell'origine, e della generazione delle nostre idee. La filosofia trascendentale, occupandosi ancora di questo oggetto, è un'ideologia. Ella però si distingue dall'ideologia insegnata da Condillac in ciò, che ella ammette un ordine di nozioni *a priori*, indipendente dalla sensazione. Quest'ordine chiamasi *ordine trascendentale*. In quest'ordine consiste non già la conoscenza, ma il modo o la forma della conoscenza; poichè le visioni pure dello spazio, e del tempo sono i modi della nostra sensibilità, cioè i modi in cui sentiamo; e le dodici categorie sono i modi del nostro pensiere, cioè i modi in cui pensiamo. *La filo-*

sofia trascendentale è dunque quella, che determina *a priori* il modo, o la forma della nostra conoscenza. Chiamasi ancora *filosofia formale*. La filosofia trascendentale prende pure il nome di *filosofia critica*, cioè di filosofia esaminatrice, perchè esamina i fondamenti, ed il valore delle nostre conoscenze.

Ma quì una questione si presenta tosto allo spirito, la quale dobbiam risolvere. L'ordine trascendentale, che la filosofia critica ammette, è egli lo stesso dell' esistenza delle idee innate, e de' principii innati, che le scuole di Cartesio e di Leibnizio avevano ammesso prima di Kant? Egli vi ha fra le due dottrine una differenza essenziale, che bisogna ben conoscere, ed attentamente notare.

Le scuole cartesiana e leibniziana accordavano all' ordine *a priori* una realtà in se, indipendentemente da qualunque esperienza. Le nozioni innate erano, pe' cartesiani e pe' leibniziani, i semi della sapienza che l' Autore Supremo della natura aveva impresso nelle anime nostre, per farci conoscere le cose in se stesse considerate. Le nozioni innate dell' unità, della sostanza, della causa, dello infinito, secondo queste scuole, sono in se stesse reali, esse hanno degli archetipi a cui corrispondono. Vi ha nella natura, indipendentemente dalle nostre percezioni, unità reali, sostanze reali, cause reali, un infinito reale. Cartesio ritrovando in lui la nozione dell' essere infinito, da questa, come vi ho detto nella prima lettera, concluse l'esistenza di Dio. Leibnizio e Wolfio credettero, che l' argomento cartesiano *a priori*, per provare l' esistenza di Dio, era valevole, purchè però fosse provata la possibità dell' essere infinito. Per provarla eglino ragionano a questo modo: la possibilità consiste nell' assenza della contraddizione: la contraddizione, essendo l'unione dell' essere e del non essere, non può aver luogo nell essere, infinitamente perfetto, in cui tutto è realtà o essere e non vi è privazione o non essere. L' essere infinitamente perfetto è dunque possibile. Ora l'esistenza attuale è una perfezione; quest' essere è dunque esistente. I cartesiani, ed i leibniziani attribuivano dunque la realtà all'ordine *a priori.*

Eglino si credevano autorizzati a passare, senza alcun mezzo, dalla regione del pensiere a quella dell'esistenza.

Questo metodo di ragionare si era reso molto comune, e fu adottato ancora da alcuni filosofi, i quali professavano dottrine contrarie al cartesianismo, ed al leibnizianismo. Ecco come ragiona Clarke, per provare l'esistenza del vacuo, negata dalle scuole di Cartesio e di Leibnizio. Noi abbiamo un'idea dell'estensione o dello spazio, e questa idea è distinta da quella del corpo. Vi ha dunque un' estensione diversa di quella del corpo. Inoltre, supponendo annientati tutti i corpi non possiamo concepire annientato lo spazio; la necessità dell' idea dello spazio suppone l'esistenza necessaria di questo spazio, e l' impossibilità di concepirlo limitato suppone, che questo spazio sia infinito. Vi è dunque necessariamente uno spazio infinito.

Lo spazio dee essere o sostanza o attributo di qualche sostanza. Non è sostanza, poichè lo spazio si concepisce come un modo; esso è dunque l'attributo di una sostanza. Lo stesso dee dirsi della durata infinita. Così il filosofo citato, nel capitolo IV. del tomo primo della sua dimostrazione dell' esistenza di Dio prova dall'esistenza delle idee dello spazio e della durata l'esistenza della immensità e dell'eternità, e dall'esistenza di queste cose quella dell'esistenza di una sostanza eterna ed immensa. ,, Le idee dell'infinità, ,, e dell'eternità, egli dice, sono talmente impresse nell'a- ,, nima mia, che io non posso disfarmene, cioè che io non ,, posso supporre, senza cadere in una contraddizione ne' ,, termini, che non vi sia alcun essere nell'universo, in cui ,, questi attributi sieno necessariamente inerenti. Per- ,, chè gli attributi o i modi non sono esistenti, se non ,, che per l' esistenza della sostanza, di cui sono attri- ,, buti, e modi. Ora ogni uomo, il quale è capace di ,, supporre, di non esservi nello universo nè eternità, nè ,, immensità, ed in conseguenza alcuna sostanza, per ,, l' esistenza della quale questi attributi, o questi modi ,, sono esistenti; potrà, se gli piace, colla stessa facilità ,, distruggere l'eguaglianza fra due volte due e quattro.,,

Ma nè l'esistenza di un' idea nel nostro spirito, nè l' impossibilità di togliercela son sembrati a Condillac

motivi sufficienti, per l'esistenza dell'oggetto di questa idea. L'esistenza di un'idea nel nostro spirito altro non prova, se non che questa esistenza stessa, e niente più. Chi mai dal vedere un ritratto può dedurre l'esistenza di una cosa simile al ritratto? Avendo due ritratti, o due immagini, possiamo cononoscere solamente la relazione, che passa fra queste immagini; ma non già quella che passa fra l'immagine e l'oggetto. Non si può dunque stabilire *a priori*, cioè in forza delle nostre idee solamente, alcuna esistenza.

Kant ammettendo con Cartesio e Leibnizio alcuni principii, o nozioni *a priori*, conviene con Condillac, che non si trova alcuna realtà, se non che nell'esperienza. Vi è, secondo Kant, un ordine di principii e di nozioni *a priori*, ma questo ordine, è semplicemente ideale. *L'idealismo trascendentale* è dunque una massima fondamentale della filosofia critica; ed in ciò consiste la principal differenza fra la dottrina delle idee innate di Cartesio, e di Leibnizio, e la dottrina trascendentale delle forme pure della sensibilità, e dell'intelletto. Queste forme sono, secondo Kant, gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali. Esse servono a formare l'esperienza; e senza di esse l'esperienza sarebbe impossibile.

L'esperienza nasce dal concorso della sensibilità coll'attività del pensiere. Senza la sensibilità il pensiere non avrebbe oggetto su di cui spiegare potesse la sua azione; e senza l'azione del pensiere, la sensibilità non presenterebbe allo spirito, se non che un disordine, un caos, in cui non si vedrebbe alcuna traccia del sapere umano. Il concorso dell'attività, dell'intelletto colla sensibilità forma gli oggetti dell'esperienza, ed il gran libro della natura empirica, nella cui lettura, ed intelligenza consiste tutto il sapere umano. Da ciò segue, che gli elementi soggettivi, i quali si trovano ne' nostri concetti empirici, sono di due spezie, alcuni sono negli oggetti dell'esperienza in quanto questi son sentiti, altri, in quanto questi son pensati. Se io dico: *il sole è esteso: durante il giorno il suo nascere è prima del suo tramontare*. Nel primo giudizio il vocabolo *esteso*

esprime un elemento soggettivo del sole in quanto il sole è sentito; nel secondo giudizio l'espressione *prima del suo tramontare* esprime ancora un elemento soggettivo, in quanto il sole è sentito.

In questi altri giudizii: *il sole è uno*: *esso è la causa del calore su la terra*, nel primo il vocabolo *uno* esprime un elemento soggettivo del sole in quanto questo è pensato: nel secondo il vocabolo *causa* esprime ancora un elemento soggettivo del sole, in quanto il sole è pensato. Appartiene al pensiere di riguardare il sole come *uno*, cioè di ridurre le varie percezioni, che costituiscono la percezione complessa del sole, sotto il concetto più alto di *unità*; ed allo stesso pensiere appartiene di porre in connessione il sole colla terra; o di ridurre la varietà delle percezioni di questi due oggetti sotto la categoria di *causalità*.

Allora che la sintesi combina alcuni elementi, l'analisi può separarli da' prodotti sintetici. Da ciò segue, che secondo la filosofia trascendentale, le visioni pure del tempo e dello spazio, non meno che le categorie possono ottenersi facendo l'analisi degli oggetti dell'esperienza. Questo risultamento della filosofia trascendentale rende insufficiente tutta la teorica di Locke su l'origine e la generazione delle nostre idee. Che cosa fa difatti il filosofo inglese? egli esponendo alla meditazione dello spirito umano il gran libro della natura fa, che lo spirito per mezzo dell'analisi ne ritragga tutte le nozioni semplici. Ora da ciò non può concludersi, che tutte le nozioni semplici così derivate sieno de' dati della sensibilità, o de' sentimenti distinti e sviluppati dagli altri sentimenti. Se fra queste nozioni semplici si troveranno alcuni elementi soggettivi, questi possono ben dedursi per via di analisi dall'esperienza; ma lo possono appunto, perchè lo spirito gli ha posti colla sintesi, colla quale ha formato gli oggetti dell'esperienza. La questione fondamentale consiste a determinare, se l'operazione primitiva dell'attività del pensiere sia l'analisi, o pure la sintesi. Ponendo coll' ideologia di Condillac, e colla filosofia trascendentale di Kant, esser la operazione originaria dell'intelletto la sintesi; l'analisi lockia-

na è insufficiente per determinare l'origine oggettiva o pure soggettiva delle nostre nozioni semplici. Locke pretende, che l'idea dello spazio ci venga per mezzo de' sensi esterni: egli parte da questo principio, che i corpi si mostrano al tatto, ed alla vista come estesi; ora questo raziocinio crolla allorchè si suppone colla filosofia trascendentale, che l'estensione la quale apparisce ne' corpi è un elemento soggettivo; e che lo spirito ritrova i corpi estesi, perchè nel formare i loro concetti per sintesi, vi ha posto l'elemento soggettivo della figura, la quale ha formato *a priori*, combinando le categorie colle forme della sensibilità. Sebbene dunque la nozione di figura possa dedursi per via di analisi dalla esperienza, può nulladimeno derivare dal soggetto conoscitore. Lo stesso può dirsi riguardo all' idea della durata, che Locke deriva dalla successione, che il senso interno osserva nelle nostre modificazioni; questo argomento rimane insufficiente, allorchè si suppone colla filosofia trascendentale, che siam noi, che poughiamo nelle nostre maniere di essere un *prima*, ed un *dopo*; e che la forma pura del tempo, la quale è in noi indipendentemente dalle nostre modificazioni, è quella che ci fa apparire queste modificazioni successivamente l'una all'altra. Lo spirito deduce dunque per analisi, meditando su le proprie modificazioni, l'idea della durata, perchè egli ve l'ha posto per sintesi. Riguardo alla nozione della sostanza Locke confessa, che non può derivare da' sentimenti; e sebbene soggiunga, che noi non abbiamo della sostanza, che una nozione vaga, pure questa risposta fa vedere l'insufficienza dell'analisi lockiana; poichè una nozione vaga non lascia di esser nozione, e se si confessa che ella non deriva da'sentimenti fa d'uopo confessare, che sia in noi *a priori*. Nell'analisi di qualunque oggetto empirico questa nozione si mostra: ma ella, dice Kant, vi si mostra perchè lo spirito ve l'ha posta per sintesi. Quando Locke osserva, che ciascuna idea del nostro spirito, ciascun oggetto della natura si mostra a noi come *uno*, egli adduce solamente il fatto, ma non già la ragione del fatto. Questa *unità*, si domanda donde vien ella? dalla sensazione?

non vi ha certamente alcuna sensazione, che sia l' unità. L'unità è una semplice veduta del nostro spirito, un semplice modo del nostro pensiere. E siccome l' esperienza deriva dalla sensibilità, e dal pensiere; l' unità si trova in qualunque oggetto empirico per analisi, perchè vi è entrata per sintesi. Condillac, nella lingua de' calcoli, ritrova le nozioni de' numeri, ed il fondamento della nostra aritmetica nell' apertura successiva delle diverse dita delle due mani; ma tutto ciò suppone i concetti empirici delle due mani colle loro dita rispettive; ora nella formazione di questi concetti, secondo la filosofia trascendentale, vi è entrato quello del numero, il quale è lo *schema* delle categorie di quantità: lo spirito ritrova dunque, per mezzo dell' analisi, nelle due mani, il concetto del numero, appunto perchè ve l' ha egli posto colla sintesi. Concludiamo, la deduzione analitica delle nozioni semplici dall' esperienza, non è un argomento legittimo, per decidere la questione importante su l' origine primitiva di queste nozioni; e l' analisi lockiana, in conseguenza, è insufficiente.

Tutto il sapere umano, secondo Kant, comincia colle sensazioni, ma non tutto deriva dalle sensazioni. In ciò questo filosofo dissente dai cartesiani, ma conviene con Leibnizio. Secondo i primi, almeno secondo alcuni, vi sono nell' anima nozioni anteriori nell' ordine del tempo, alle sensazioni. Secondo Leibnizio l' anima, essendo creata coll' idea dell' universo sensibile, ha originariamente la rappresentazione del composto nel semplice, nella quale rappresentazione questo filosofo fa consistere la sensazione. Non vi ha dunque, nell' ordine del tempo, alcuna nozione nell' anima, che sia anteriore alla sensazione. Tutto il sapere umano comincia dunque, secondo il filosofo di Lipsia, colle sensazioni. Ma non tutto il sapere umano deriva dalle sensazioni, cioè da quei cambiamenti che avvengono nell' anima, e che noi riguardiamo come passivi: le sensazioni sono l' occasione, che fanno uscire dall' interno dell' anima ciò che in essa vi si trova originariamente; come l' urto fa uscire dalla selce le scintille. La dottrina kantiana delle forme pure, non differisce dunque dalla

dottrina leibniziana spiegata ne' nuovi saggi, se non che nel solo *idealismo trascendentale*. Kant, come ho detto, non attribuisce alcun valore reale all' ordine delle nozioni *a priori*. Tutta la realtà dell'umano sapere consiste nell' esperienza, e non può consistere fuori dell' esperienza. L' ordine *a priori* è tutto ideale. Il criticismo è stato perciò riguardato giustamente, come *un idealismo trascendentale, ed un realismo empirico*.

Ma finalmente domandiamo al filosofo di Koenisberg: che cosa è mai questo realismo empirico? Qual valore ha ella questa esperienza, ne' limiti della quale è racchiuso tutto il sapere umano? I concetti empirici sono una combinazione degli elementi soggettivi cogli elementi oggettivi. Gli elementi soggettivi non hanno da se alcuna realtà. Essi non possono menarci alla conoscenza delle cose in se stesse considerate, chiamate da Kant *noumeni*. Questi elementi soggettivi non sono se non che fenomeni costanti. Gli elementi oggettivi, cioè le sensazioni, sono ancora da se insufficienti a darci la benchè menoma conoscenza de' *noumeni*: esse non suppongono alcuna cosa, che sia a questi conforme; nella combinazione dunque degli elementi soggettivi cogli elementi oggettivi delle sensazioni, non si ottiene alcuna conoscenza conforme alla realtà assoluta delle cose. L'esperienza perciò non c' istruisce in alcun modo delle cose in se stesse considerate. Quale istruzione ci reca ella? L' esperienza non ci dà altro, risponde Kant, se non che de' *fenomeni*. che chiamansi ancor *apparenze*. Facciamo l' analisi di ciò, che a noi si mostra in un corpo, e troveremo un gruppo di apparenze, e niuna realtà. Un corpo ci presenta una figura, cioè un' estensione figurata; ma questa non è che apparenza; essa nasce, come abbiam veduto, dalla sintesi di elementi soggettivi. Le qualità, che a questa estensione figurata attribuiamo non sono altra cosa, se non che nostre sensazioni, e nulla di reale al di fuori di noi. Fossero almeno i corpi, secondo pensava Leibnizio, una moltitudine di monadi, cioè di sostanze semplici? No, risponde Kant, l'unità, la pluralità, la sostanza, sono

nostre categorie, cioè modi del nostro pensiere: nulla vi ha di simile a questi modi nelle cose in se stesse considerate. I corpi non sono dunque, che una collezion di apparenze: essi sono fenomeni nel rigor del termine: Ma le nostre sensazioni, le quali, secondo il criticismo, ci son date, non hanno forse una causa fuor di noi? Se la causalità è una categoria, non può filosoficamente asserirsi, che le sensazioni abbiano una causa che in noi le produca. Limitiamoci dunque a dire, che i corpi sono fenomeni, apparenze. L' Io stesso è un fenomeno. Che cosa è l' Io? Esso si mostra al senso interno come una sostanza che dura, e che cambia incessantemente. Ma la sostanza, il tempo, il cambiamento, non sono che fenomeni. L' Io della coscienza empirica è dunque ancora come tutti gli altri oggetti della natura un' apparenza. Ma si dice, queste sensazioni, come materia della coscienza, non sono almeno reali?

Togliete alle sensazioni, la successione, la quale è un fenomeno, non potrete concepirle affatto: esse si mostrano come modi di essere, e per conseguenza sotto la categoria dell' accidente; esse si mostrano in un ordine di successione; voi non potete concepire di esser affetto dal sentimento della fame, e da quello della sazietà, se non successivamente; ora questa successione è un' apparenza; tutte le sensazioni hanno un grado, e questo è un fenomeno. Tutte le sensazioni si gettano in uno spazio, poichè si riferiscono alle parti del nostro corpo, e lo stesso pensiere si riferisce alla testa. *L' Io della coscienza è dunque un fenomeno. Tutto il sapere umano si raggira in un circolo di apparenze, senza avere il potere di uscirne giammai.* E' questo il risultamento generale del criticismo.

Leibnizio ha detto: *Vi sono alcune nozioni a priori; esse hanno degli archetipi a cui son conformi.* Kant ha detto: *Vi sono alcune nozioni a priori: esse non hanno archetipi a cui son conformi; ma sono semplici forme, vòte di alcun valore reale.* Leibnizio ha detto: *Le verità necessarie contengono la ragione determinante, ed il principio regolativo dell' esistenze stesse, cioè le leggi dell' universo.*

(vedete la mia terza lettera). Kant ha detto: *Le verità necessarie contengono le condizioni formali dell'esperienza. Esse sono le leggi non mica delle cose in se stesse considerate, ma de' soli fenomeni. Le cose in se stesse non possono conoscersi, nè per dati avventizii, nè a priori. L'ordine a priori è un puro ideale; esso è l'ordine de' fenomeni costanti.*

Questi, combinati co' fenomeni passaggieri, ed accidentali delle sensazioni, costituiscono i fenomeni complessi de' corpi, e del me, e la natura fenomenica. Fuori della natura fenomenica le verità necessarie non hanno alcun valore.

La comparazione, che vi ho fatto, fra la dottrina cartesiana delle idee innate, la stessa dottrina modificata da Leibnizio, e la dottrina trascendentale delle forme pure di Kant, vi fa conoscere la diversa maniera, con cui questo grande uomo ha riguardato la questione su l'esistenza ed il valore de' principii *a priori*. Il pensamento originale di riguardare l'esperienza come composta di principii soggettivi, ed oggettivi; e di non destinare i primi ad altro uso, se non che a quello solo di formare l'esperienza possibile, è stato il principio fecondo, che ha prodotto la rivoluzione kantiana, che richiama oggi l'attenzione de' pensatori. Ma questa distinzione fra i principii soggettivi e gli oggettivi, dice Degerando, è ella intanto ben differente da quella, che i filosofi francesi, e Dumarsais in particolare, hanno stabilito fra le idee che esprimono gli oggetti, e quelle che non sono se non che vedute dello spirito? Per rispondere con esattezza alla questione proposta, fa d'uopo ritornare alquanto indietro, ed esaminare i risultamenti dell'analisi del linguaggio.

Dopo il risorgimento della filosofia nell'epoca di Cartesio, i dotti osservarono, che non si possono ben comprendere i diversi elementi del linguaggio, senza conoscere gli elementi del pensiere, ed il modo della formazione di questo; e che dall'altra parte riflettendo su gli elementi del linguaggio, e su la loro connessione, si giugne a conoscere gli elementi del pensiere, e la loro connessione. Il pensiere è nel nostro spirito; ed è

perciò l'oggetto della sola esperienza interna; ma questo pensiere si rende presente a' sensi esterni nel linguaggio parlato, e nel linguaggio scritto. Con ciò si può, in un certo modo, unire per la coscienza del nostro pensiere, non solo l'esperienza interna, ma l'esperienza esterna eziandio. Scrivendo questa proposizione: *il sole è luminoso,* io vedo cogli occhi nel vocabolo *sole* il pensiere del soggetto del mio giudizio, nel vocabolo *luminoso* il pensiere della qualità di questo soggetto, e nel vocabolo *è* l'azione dello spirito, che unisce la qualità al soggetto. Il linguaggio fa dunque l'analisi del pensiere. Se gl'istrumenti, e le macchine decompongono negli elementi chimici i corpi; il linguaggio è l'istrumento, che decompone il pensiere. L'analisi intellettuale di questo non è dunque meno luminosa dell'analisi chimica. È questa un'osservazione importante per coloro, che immersi nella sola contemplazione della materia sdegnano di ripiegare lo sguardo su di se stessi. Quegli che vuol comunicare altrui il proprio pensiere per mezzo de'vocaboli, è obbligato egli stesso a studiarlo, ed a farne l'analisi; ed il linguaggio presenta successivamente i diversi elementi del pensiere a colui che ascolta, e glieli fa riunire. Alcuni hanno tentato di far l'analisi del pensiere col coltello anatomico: impresa vana ed assurda! il pensiere si decompone nella coscienza, e nel linguaggio. I Darwin avranno un nome fra i medici, ma non ne avranno alcuno fra i filosofi.

Il linguaggio facendo l'analisi del pensiere, i grandi uomini hanno pensato di comporre una gramatica generale. La prima fu la gramatica generale e ragionata di Porto Reale, composta da Arnaldo, e Lancellotto, opera classica e luminosa che fu stampata la prima volta nel 1660, poi nel 1664. La terza edizione riveduta, ed aumentata di nuovo nel 1676, contiene delle addizioni, che mancano nelle due edizioni precedenti. In questa opera si stabilisce la distinzione fra i vocaboli oggettivi in questo modo.

„ La più grande distinzione di ciò che accade nel „ nostro spirito, è di dire, che vi si può considerare „ *l'oggetto* del nostro pensiere, e la *forma* o la *ma-*

„ *niera* del nostro pensiere, di cui la principale è il
„ giudizio: ma vi si debbono ancora rapportare le con-
„ giunzioni, le disgiunzioni, ed altre simili operazioni
„ del nostro spirito, e tutti gli altri movimenti dell'a-
„ nima nostra, come i desiderii, il comando, l'interro-
„ gazione ec. Da ciò segue, che gli uomini avendo avuto
„ bisogno di segni, per denotare tutto ciò che accade
„ nel loro spirito, fa d'uopo ancora, che la più generale
„ distinzione de' vocaboli sia, che gli uni significhino
„ gli *oggetti* de' pensieri, e gli altri la *forma* e la
„ *maniera* de' nostri pensieri.

Su questa distinzione, osserva Duclos, è appoggiata la metafisica delle lingue. Il celebre grammatico filosofo Du-marsais l'ha adottata, e sviluppata particolarmente. „ I segni, egli dice nel trattato dell'articolo, son
„ destinati a denotare non solamente gli *oggetti* delle
„ nostre idee, ma eziandio le *differenti vedute* sotto
„ le quali lo spirito considera questi oggetti. . . tutti i
„ vocaboli che non denotano delle cose, non hanno al-
„ tra destinazione se non quella di far conoscere que-
„ ste differenti vedute dello spirito.

L'analisi del linguaggio ha menate dunque a distinguere due spezie di elementi nelle nostre conoscenze, cioè gli elementi oggettivi, e gli elementi soggettivi, o formali. Du-marsais ha sviluppato questa distinzione trattando degli aggettivi. Come noi sogliamo, egli osserva, qualificare gli esseri fisici in conseguenza delle impressioni immediate, che essi fanno su di noi, qualifichiamo ancora gli esseri metafisici, ed astratti, non meno che gli esseri fisici stessi, in conseguenza di qualche considerazione del nostro spirito. Gli aggettivi, che esprimono queste sorti di vedute o di considerazioni son quelli che io chiamo *aggettivi metafisici*. Questi aggettivi sono in grandissimo numero; se ne potrebbero fare tante classi differenti, quante specie di vedute vi sono, sotto le quali lo spirito può considerare gli esseri metafisici. Supponghiamo una linea di alberi in una vasta pianura. Due uomini giungono a questa, l'uno per un termine, l'altro pel termine opposto: ciascuno di questi uomini guardando gli alberi di cui parliamo dice

ecco il primo; di modo che l'albero che uno chiama *il primo* è l'ultimo per rapporto all'altro. Così *primo*, *ultimo*, e gli altri nomi di numero ordinale, non sono se non che *aggettivi metafisici*: essi sono aggettivi di relazione e di rapporto numerale. I nomi del numero cardinale, come *due*, *tre*, ec. sono ancora aggettivi metafisici, che qualificano collezione d'individui.

Nel solido trattato della astrazione Dumarsais risolve così la questione su l'origine delle nostre idee:

„ Le impressioni che riceviamo dagli oggetti, e le „ riflessioni, che facciamo su queste impressioni coll'uso „ della vita, e per mezzo della meditazione, sono la „ sorgente di tutte le nostre idee, cioè di tutte le affe- „ zioni del nostro spirito, quando egli concepisce qual- „ che cosa di qualunque maniera, che egli la conce- „ pisca.

Ma questa distinzione di vocaboli *soggettivi*, ed *oggettivi* non fu seguita da Condillac; e se questo filosofo l'avesse adottata non avrebbe forse prodotto fuori il suo sistema della sensazione trasformata.

Egli sembra, che i filosofi francesi non abbiano ancora ben intesa tutta l'estensione della distinzione, di cui abbiamo parlato: e che non si sieno accorti, che essa dà una modificazione essenziale ed importante alla dottrina lockiana. Secondo Locke tutte le idee derivano da' sensi esterni, e dal senso interno; or ammessa la dottrina di Du-marsais vi sono delle idee di rapporto, le quali nascono dall' attività sintetica dello spirito; è dunque falso, che tutte le idee semplici derivino da' sentimenti, o che secondo l'opinione di Laroumiguiere, non sieno, se non che sentimenti distinti e sviluppati dagli altri sentimenti. Nè si dica, che le idee di relazione son sentite dalla coscienza; poichè il sentimento di queste idee suppone la loro esistenza; e questa ha origine dal soggetto che compara, non dall' impressione degli oggetti comparati.

Ma l'esistenza di queste nozioni soggettive, che sono un prodotto semplice della sintesi dello spirito, non è la stessa cosa coll'esistenza delle forme pure della sensibilità, e dell' intelletto, che Kant pone nella nostra

facoltà di conoscere. Queste idee soggettive di Du-marsais sono nell' ordine del tempo, posteriori all' esperienza: esse, essendo rapporti, suppongono la percezione de' termini del rapporto; non sono dunque indipendenti dalle sensazioni, sebbene non derivino dalle sensazioni. Queste idee son prodotte dallo spirito, non mica ritrovate dallo spirito in se stesso. Le forme pure di Kant al contrario, sebbene non si manifestino alla coscienza prima delle impressioni sensibili; pure, costituendo la natura della sensibilità, e dell' intelletto, si pongono, ponendosi queste facoltà e con queste facoltà; sono dunque originarie nella natura del soggetto. Inoltre gli elementi soggettivi di Kant servono a formare gli oggetti sensibili; laddove gli elementi soggettivi di Du-marsais suppongono l' esistenza di questi oggetti. Nel mio saggio filosofico, e ne'miei elementi di filosofia, io ho distinto due spezie di esperienza, la primitiva, e la comparata; ed ho fatto vedere che a formar la seconda entrano come elementi costitutivi i rapporti, che son vedute del nostro spirito.

Ma è già tempo di dar termine a questa lettera.

LETTERA VIII.

Nuovo problema che Hume ha proposto alla filosofia.

La sorpresa, amico pregiatissimo, che vi ha recato la serie de' pensamenti del filosofo di Koenisberg, mi sembra in voi alquanto cessata. Io vedo rivolto lo sguardo della vostra meditazione sul risultamento generale del criticismo. Noi, secondo questa filosofia, non possiamo nulla conoscere delle cose in se stesse; ed un' ignoranza assoluta di esse è la nostra destinazione. La nostra conoscenza si versa interamente su i fenome-

ni, cioè su le apparenze, è lo stesso *io* non è che un fenomeno. Questa filosofia pretende di aver dimostrato l'impossibilità di una conoscenza reale nell'uomo, e di avere ridotto il nostro sapere ad un sogno costante. Il risultamento generale di questa filosofia chiamata critica vi sembra dunque lo scetticismo. Questo stato è molto penoso per voi, e mi chiedete de' soccorsi, per liberarvene. Voi non v'ingannate certamente pensando così. Lo scetticismo in effetto non richiede nulla dipiù di ciò, che gli accorda la filosofia critica. Niuno scettico ha pensato di contrastare l'esistenza delle *apparenze:* lo scetticismo si è limitato a porre in dubbio la corrispondenza delle apparenze alle cose reali: non vi ha alcuna conoscenza, se non vi sono oggetti conosciuti; la conoscenza non è che un nome vano, se non è la conoscenza di qualche cosa reale. Se tutta la nostra scienza non è composta, se non che di apparenze, la nostra scienza intera è vana. Domandate ad un kantiano: se noi siamo autorizzati dall'esperienza, o da principii *a priori* a rispondere a queste domande: vi ha egli qualche cosa reale al di fuori di noi? che cosa è ella mai? qual relazione ha con noi? Vi ha egli un Dio? vi ha almeno una sostanza pensante? Egli vi risponderà che noi non possiamo nulla conoscere delle cose in se stesse; che tutta la nostra scienza non può oltrepassare le apparenze.

I kantiani convengono che il risultamento della loro filosofia sia scettico; ma eglino vogliono unire questo scetticismo col dommatismo su i principii delle nostre conoscenze. La filosofia dice il kantiano Willers, riguardo al suo procedimento, è o *dommatica*, o *scettica*, o *critica* Se ella pone de' principii, che dimostra, o riguarda come certi senza dimostrazione, e su de' quali innalza un sistema, che ci dà come un corpo di dottrina solida e provata, in questo caso il procedimento della filosofia è *dommatico.* Se ella rigetta la certezza de' principii, svela la loro insufficienza, e senza andare più lungi, rimane nello stato di dubbio, il suo procedimento in questo secondo caso è *scettico.* Se ella finalmente dopo d'aver accompagnato lo scetticismo sino al punto, in cui esso riconosce l'illusione de' sistemi,

e l'insufficienza di ciò, che il dommatismo dà per principii, non si ferma nello stagnamento del dubbio, ma va più lungi, e ricerca come nascano i sistemi illusorii; perchè i principii del dommatismo sieno insufficienti; ed a questo oggetto esamina con rigore l'intendimento umano, e fa l'analisi la più profonda della nostra facoltà di conoscere, in cui nascono i sistemi, ed i loro principii; e così risale alla formazione di tutte le nostre conoscenze; il suo procedimento in tal caso si nomina *critico*, cioè esaminatore. Sino a Kant, soggiunge il filosofo citato, non si era filosofato, se non che secondo i due primi modi. Ogni filosofia era stata *dommatica*, o *scettica*; Kant è l'autore del metodo critico, benchè molti di coloro che l'hanno preceduto abbiano avuto de' pensamenti e de' sospetti di questo metodo.

Hume ne' suoi saggi filosofici su l'intendimento umano, pubblicati nel 1747 ha insegnato lo scetticismo. Kant ci dice, che la lettura di questi saggi lo svegliò dal suo sogno dommatico, e lo menò al metodo critico; il risultamento del qual metodo, come abbiam veduto, è l'ignoranza assoluta dello spirito umano su gli oggetti in se stessi considerati. Io vi promisi nella quarta lettera, che facendo partir Kant dalla dottrina di Hume l'avrei condotto al criticismo. Con questa lettera incomincio, spiegandovi la dottrina del filosofo di Edinbourg, ad adempiere la mia promessa.

La cognizione filosofica consiste nella conoscenza della relazione fra gli effetti e le cause. Il conoscere semplicemente un fatto è una conoscenza storica; il conoscere il modo della formazione di questo fatto è una conoscenza filosofica. La *causalità* è stata dunque creduta l'oggetto della filosofia. A questo punto Hume diresse le sue riflessioni.

Tutti gli oggetti, dice Hume, di cui l'umana ragione si propone la ricerca, si dividono in due classi; la prima comprende *le relazioni delle idee*, e la seconda *le cose di fatto*. Alla prima appartengono tutte le proposizioni di geometria, d'aritmetica, e di algebra, tutte quelle in una parola, che sono, o intuitivamente, o dimostrativamente certe. Dicendo, che *il quadrato*

dell' ipotenusa è uguale a' quadrati de' due cateti, si esprime una relazione fra alcune figure. Dicendo che *tre volte cinque sono uguali alla metà di trenta*, si esprime una relazione fra alcuni numeri. Le proposizioni di questo genere si scoprono per mezzo di semplici operazioni della mente, cioè per mezzo del solo paragone delle nostre idee, ed in nulla dipendono dalle cose esistenti nell' universo. Non vi fosse cerchio, nè triangolo nella natura, i teoremi dimostrati da Euclide conserverebbero parimenti la loro evidenza, e la loro eterna verità. Non è in tal maniera che si stabilisce la certezza delle cose di fatto: per quanto grande possa essere questa certezza, essa è di una natura differente. L' opposto di ciascun fatto rimane sempre possibile, e non potendo mai implicar contraddizione, lo spirito lo concepisce così distintamente, e così facilmente, come se fosse vero e conforme alla realtà. *Il sole si leverà*, ed *il sole non si leverà*, sono due proposizioni egualmente intelligibili, e niuna delle due è contradittoria.

Se avvi dunque, secondo Hume, un' evidenza, che ci attesta l' esistenze reali, e su cui riposano le cose di fatto, che non sono nè presenti a' sensi, nè registrate nella memoria; la sua natura è un oggetto validissimo ad eccitare la nostra curiosità. Non trovasi, che nè gli antichi, nè i moderni si sieno molto applicati a coltivare questa parte della filosofia. I ragionamenti, che noi facciamo sulle cose di fatto, sembrano aver per fondamento la relazione, che avvi fra le cause e gli effetti. In fatti essa sola può trasportarci al di là dell' evidenza, che accompagna i sensi e la memoria. Dimandate ad un uomo, perchè egli crede un fatto, che succede in luoghi ove non è, per esempio, che il suo amico soggiorna alla campagna, o viaggia in Francia: ei vi darà per ragione un altro fatto; allegherà una lettera, che ha da lui ricevuto, alcune risoluzioni che gli vide prendere, alcune promesse che gli ha sentito fare. Io trovo in un isola deserta un oriuolo, o qualche altro lavoro di meccanica: tosto concludo essere stata cotesta isola scoperta, prima che io vi abbordassi. Tutti gli altri ragionamenti che concernono fatti, sono della stessa na-

tura: vi si suppone sempre una connessione fra il fatto presente, e quello che se ne deduce per modo di conseguenza. Se non vi fosse alcuna connessione, tutte le induzioni sarebbero precarie. Per qual cagione una voce articolata, ed un discorso ragionevole sentito in un luogo tenebroso, mi assicuran essi della presenza di un uomo? Perchè questi sono atti applicati all'umana organizzazione. Fate l'analisi di tutti i ragionamenti di questa specie: voi li troverete tutti appoggiati su la relazione, che avvi fra le cause e gli effetti. E codesta relazione si offrirà sempre o prossima, o lontana, o diretta o collaterale. È per tal modo, che il calore e la luce son effetti collaterali del fuoco, e che si può legittimamente dedurre l'esistenza dell'uno dall'esistenza dell'altra.

La distinzione delle due spezie di verità, che sono l'oggetto de' nostri raziocinii, i quali son fondati su due diversi principii, cioè sul principio d'identità o di contraddizione, e sul principio della casualità, fu osservata, prima di Hume, da Leibnizio. Le matematiche, secondo il filosofo di Lipsia, son poggiate sul primo principio, e la fisica è poggiata sul secondo, da lui chiamato *principio della ragion sufficiente*. Ma ritorniamo ad Hume.

Si domanda in primo luogo: è la ragione, oppure l'esperienza il principio, che c'istruisce della relazione di causalità? ciò vale quanto dire: se uno de' termini della relazione si fa presente a' miei sensi, posso io, indipendentemente dall'esperienza e prima della stessa, giungere alla conoscenza dell'altro termine? Ciò vale ancora quanto dire: se l'esperienza mi presenta un oggetto che chiamasi *causa* senza darmi altra istruzione, posso io, indipendentemente dall'esperienza, e prima di essa, conoscere l'effetto, che ne deriva? Oppure, se l'esperienza mi presenta un effetto, senza avermi di questo giammai manifestato la causa, posso io avere la conoscenza di questa causa? Il filosofo di cui espongo la dottrina, risponde; che non è la ragione, ma l'esperienza il principio che c'istruisce degli effetti, e delle cause. La causa, e l'effetto si presentano al-

lo spirito come due fatti distinti l'uno dall'altro, e senza che l'idea dell'uno possa da se stessa menare all'idea dell'altro. Voi non troverete, dice Hume, due fatti nella natura di tal condizione, che la presenza dell'uno vi faccia conoscere, indipendentemente dall'esperienza, e prima di essa, l'esistenza dell'altro. Qual connessione troviamo noi fra le qualità sensibili, che la vista ed il tatto ci manifestano nel pane, e la sensazione del sapore, che esso ci desta mangiandolo, ed il nutrimento, che mangiandolo, risulta nel nostro corpo? E se questo corpo, che chiamiamo pane, ci si presentasse per la prima volta, potremmo noi forse conoscere, prima dell'esperienza, ed indipendentemente da essa, l'effetto che in noi produrrà mangiandolo? Ognuno dee confessare, che non vi ha qui la menoma connessione, che sia conosciuta da noi, fra ciò che chiamiamo causa, e ciò che chiamiamo effetto; e che la sola esperienza può farci conoscere, *che il pane ci desta un sapore non dispiacevole, e ci nutrisce.*

Presentate al più esperimentato ragionatore che sia uscito dalle mani della natura, all'uomo che essa ha dotato della più alta capacità, un oggetto che gli sia affatto nuovo: lasciate che egli esamini scrupolosamente tutte le qualità sensibili di quest'oggetto: io lo sfido, dice il nostro filosofo, dopo codesto esame, a poter indicare una sola delle cause dell'oggetto di cui parliamo; o uno degli effetti, che da quest'oggetto derivano. Le facoltà dell'anima di Adamo novellamente create, fossero esse state più perfette ancora di quello che furono, non lo ponevano perciò in istato di concludere dalla fluidità e trasparenza dell'acqua, che questo elemento potrebbe soffocarlo, nè dalla luce e dal calore del fuoco, che questo sarebbe capace d'incenerirlo.

Non solamente i fatti della specie di quelli, dei quali abbiamo parlato, non ci presentano alcuna connessione; ma eziandio, secondo Hume, tutti quelli, che esamina la meccanica, fra i quali potrebbe sembrare di esservi una connessione, non ce ne presentano alcuna. La meccanica esamina le leggi della caduta dei gravi. Ma questa caduta è un fatto, che non può dedur-

si *a priori* dall' idea del corpo che cade. Una pietra è sostenuta in aria, toglietele il sostegno, essa cadrà. Ma considerando la cosa *a priori*, non troviamo nella situazione della pietra l' idea del moto piuttosto che della quiete, nè del moto *in basso* piuttosto che del moto *in alto* o in altra direzione quale che siasi. La stessa osservazione può farsi su le leggi dell' urto de' corpi. Io vedo, per esempio, sopra un bigliardo una palla che si muove in linea diritta, per andar ad urtarne un' altra, che è in quiete: io suppongo, per soprabbondanza, che mi venga accidentalmente allo spirito, che l' effetto del contatto, o dell' impulso, sarà un moto prodotto nella seconda palla; io domando: non avrei forse potuto, collo stesso diritto, concepire cento altri avvenimenti totalmente differenti, che avrebbero potuto risultare da questa causa? Non potevano ambedue le palle restare in un' assoluta quiete? Non poteva la prima ritornare in linea diritta come era venuta? Non poteva riflettersi in un' altra linea, seguendo una qualunque altra direzione? Codeste supposizioni nulla hanno di assurdo, e d' inconcepibile; perchè adunque adotteremo noi l' una a preferenza delle altre. che sono pure conseguenti, e che non sono più difficili a concepirsi? Che si argomenti *a priori* tanto quanto si vorrà, non si giungerà mai allo stato di rendere ragione di una simil preferenza. Hume esamina molti altri fatti della natura, e conclude la stessa cosa per tutti; cioè che la natura ci presenta de'fatti, che sono solamente in congiunzione, ma non già in connessione fra di essi; e che non si può in conseguenza stabilire la casualità *a priori*; ma solamente coll' esperienza.

Hume adotta sull' origine delle nostre idee la dottrina di Locke. Tutte le idee semplici derivano dunque, secondo Hume, dalle sensazioni esterne, e da' sentimenti interni; in una parola dall' esperienza. Ora se tutte le idee derivano dall' esperienza, e se questa non ci presenta giammai de' fatti, che sieno in connessione, segue che noi non abbiamo alcuna idea di questa *connessione*. Similmente noi siam privi dell' idea di *potere*: se avessimo questa idea vedremmo nel potere indipen-

dentemente dall' esperienza, e prima di essa, ciò che da questo potere deriva; il che vale quanto dire, che vedremmo *a priori* l' effetto nella sua causa; il che abbiamo veduto, che non può accadere giammai. Questa dottrina di Hume conduce ad asserire, che noi non abbiamo alcuna nozione della causa efficiente, o metafisica. La causa efficiente è ciò che colla sua azione produce l' effetto: posta l' azione della causa efficiente, l' effetto segue necessariamente. Hume negandoci la nozione di connessione e di potere, dee in conseguenza negarci ancora la nozione di causa efficiente. Egli combatte l'analisi lockiana dell' idea di causa. Locke, osserva Hume, dice nel suo capo del potere, che si giunge a questa idea, osservando che si formano nuove produzioni nella materia, e da ciò concludendo che è necessaria alcuna cosa, che sia capace di operarle. Ma questo filosofo confessa egli stesso; che le idee nuove, originali e semplici, non ci potrebbero pervenire col ragionamento: s' inganna egli dunque su l' origine di questa. Così Hume combatte la teorica di Locke su l' origine della idea di causa, di potere, di forza ec.

L' esperienza, dice Hume, c' insegna che alcuni oggetti sono costantemente seguiti da altri oggetti: l' esperienza ci obbliga dunque a definir la causa: *Un oggetto talmente seguito da un altro oggetto, che tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da oggetti simili al secondo.* La vista di una causa conduce l' anima per mezzo dell' associazione abituale all' idea dell' effetto. Questa esperienza fornisce una seconda definizione della causa: *la causa è un oggetto talmente seguito da un altro oggetto, che la presenza del primo fa sempre pensare al secondo.* Noi non abbiamo idea di *connessione*: ma non sappiamo altresì ciò che desideriamo di conoscere, allora quando ci sforziamo di concepire la connessione. Diciamo per esempio, che la vibrazione di una tal corda è la causa di un tal suono: ma che cosa intendiamo noi per ciò? una di queste due cose; o che questa vibrazione è seguita da questo suono, e che tutte le vibrazioni simili sono sempre state seguite da suoni simili: o che questa

vibrazione è seguita da questo suono, e che all'apparizione della prima, lo spirito anticipando su i sensi, forma immediatamente l'idea del secondo.

Ma alcuni fatti hanno imbarazzato il filosofo, di cui esponiamo la dottrina. In primo luogo l'ultima definizione sembra che meriti qualche aggiunzione. Nella causalità le idee di causa e di effetto non solamente si associano scambievolmente; ma la percezione della causa esistente produce non solamente l'idea dell'effetto; ma fa credere questo effetto esistente. Similmente la presenza dell'effetto produce non solamente l'idea della causa; ma eziandio la credenza dell'esistenza della causa. Prima di udire la voce di un mio amico nella camera contigua, io poteva ivi immaginarlo; il mio spirito in questo caso non attribuiva al fantasma della mia immaginazione alcuna realtà: egli si limitava ad immaginare l'amico nella camera contigua; ma non mica a credervelo presente; ma quando nella camera vicina odo la voce del mio amico, non solamente l'immaginazione mi desta l'idea di lui, ma eziandio io lo credo nella vicina camera presente, ed in forza di questa credenza corro ad abbracciarlo. Ora in che cosa consiste, domanda Hume, la differenza fra l'atto d'*immaginare*, e quello di *credere*? Non consiste semplicemente, egli dice, in un'idea particolare omessa nelle finzioni, mentre essa si trova congiunta ai racconti, che operano la convinzione della loro realtà, poichè in questo caso nulla impedirebbe, che lo spirito, il quale colla volontà esercita nelle finzioni un sovrano potere, riunisse questa idea a'frutti della sua immaginazione; e per conseguenza sarebbe in istato di credere tutto ciò che gli piacerebbe; il che è smentito dalla giornaliera esperienza. Non dipende se non che da noi il congiungere coll'immaginazione una testa umana al tronco di un cavallo, ma non istà in nostra balìa il credere, che un simile animale abbia avuto esistenza nella natura. Ciò che distingue la *finzione* da quello che è *credibile*, dee dunque essere qualche sentimento inseparabile dall'una, e che non si può comunicare all'altro; da ciò segue, che questo sentimento non dipende dalla volontà, e non si

produce per nostro comando Il voler dare una definizione od una descrizione di questo sentimento sarebbe intraprendere, se non l'impossibile, almeno una cosa ben difficile; sarebbe come il voler definire la sensazione del freddo, o la passione della collera ad uomini che non l'avessero mai provata. Il vero e proprio nome di questo sentimento è quello di *credenza*.

L'osservazione, che abbiamo fatto, ci obbliga di cambiare alquanto la seconda definizione della causa nel modo seguente: *la causa è un oggetto talmente seguito da un altro oggetto, che la presenza del primo fa riguardare il secondo come reale.*

L'uomo che sentendo il bisogno della fame mangia i soliti cibi, aspetta con sicurezza l'effetto altre volte sperimentato da' cibi stessi, cioè la sazietà, ed il nutrimento. Questa stessa aspettativa spinge l'agricoltore ad affidare alla terra la semenza; questa aspettativa, in una parola, è la regola della nostra futura condotta. Ma donde nasce una siffatta aspettativa, o per dir meglio, in che cosa consiste il sentimento della *credenza*?

Il sentimento della credenza, dice Hume, altro non è, se non che una concezione più intensa, e più stabile de' semplici atti dell'immaginazione. E questa maniera di concepire risulta dall'abitudine di congiungere l'oggetto concepito a qualche cosa che è attualmente presente a' sensi, od alla memoria. I fantasmi, cioè i concetti riprodotti dall'immaginazione, possono essere svegliati o da altri fantasmi, o da percezioni di oggetti presenti. I fantasmi prodotti nel secondo modo sono più vivi e più commoventi di quelli prodotti nel primo modo. Osserviamo ciò che ci accade alla vista del ritratto di un amico assente. È certo, che l'idea di lui si ravviva per la rassomiglianza, e che le passioni cagionate da questa idea, come la gioja, o la tristezza, si fortificano e prendono novello vigore. Due cose concorrono a produrre questo effetto; un'impressione presente ed una relazione di similitudine. Se la pittura non rassomiglia al nostro amico, o se non è destinata a rappresentarlo, non ci farà altresì pensare a lui. Se il ritratto

è assente come la persona, l'anima può passare ancora dall'idea dell'uno a quella dell'altra; ma questa idea invece di animarsi s'indebolirà nel passaggio. Se per la prima volta entro nella camera di studio di un mio amico morto, tosto insieme col fantasma di lui, si destano in me una moltitudine di sentimenti: mi sembra quasi vederlo assiso sulla seggiola, in cui per l'ultima volta l'ho veduto: le mie viscere son tutte commosse, e questa vivacità e consistenza dell'immagine di lui, non vi è stata altre volte, in cui l'immagine è stata svegliata da un fantasma antecedente. Egli è certo, che non avvi idea, a cui la distanza non faccia perdere la forza, mentre la sola prossimità dell'oggetto, quantunque i sensi non lo scoprano ancora, ne rende molto viva e commovente l'idea che si sveglia. Nel primo caso il fantasma dell'oggetto è svegliato da altri fantasmi, nel secondo caso è svegliato dalla percezione di un altro oggetto presente a' sensi. Concludiamo. Le percezioni degli oggetti presenti rendono i fantasmi che vi si associano più vivi e commoventi di quelli, che sono svegliati da altri fantasmi. I fantasmi svegliati dalle percezioni di oggetti presenti sono tanto più vivi, quanto il legame delle idee associate è più costante. Ora il legame fra le cause e gli effetti si è da noi sperimentato costantemente; questa abitudine dunque di passare dalla percezione della causa a quella dell'effetto, o da quella dell'effetto a quella della causa fa sì che i fantasmi di effetto, e di causa, che si svegliano scambievolmente dalla presenza di uno di questi oggetti, sieno più vivi, più chiari, e più commoventi di tutti gli altri fantasmi; ed in questa maggior chiarezza, vivacità, ed energia, conclude Hume, consiste il sentimento della *credenza*. Esso è dunque un prodotto dell'abitudine. Gettando un pezzo di legno secco sul fuoco, concepisco immediatamente, che la fiamma sarà aumentata: è questo un modo di concepire, che trae la sua origine dal *costume*, e dall'esperienza; e l'oggetto sottoposto attualmente a' sensi, che risveglia il fantasma della fiamma aumentata, rende l'idea della fiamma assai più viva, che nol farebbe una di quelle vaghe chimere, le quali

non fanno, se non che ondeggiare sulla superficie dell'immaginazione. Questo fantasma nasce immediatamente, l'anima vi passa in un istante e vi trasporta tutta la forza dell'impressione sensibile, di cui fa parte. L'idea del dolore può venirmi accidentalmente, dopo che mi sarà stato presentato un bicchier di vino; ma quest'idea sarà ben altrimenti più viva, allorchè vedrò la punta di una spada portata al mio petto. Avvi egli un'altra ragione fuorchè l'abitudine che abbiamo di passare dal primo oggetto, che è presente, all'idea del secondo, che questa stessa abitudine ha renduto inseparabile? In ciò consiste tutto il procedere dell'anima relativamente alle realtà conosciute per la relazione di causalità.

Osservate, che negli esempii recati, l'oggetto del fantasma faceva altre volte un tutto coll'oggetto attualmente presente a' sensi. Il nome di *Cesare* pronunziato eccita una sensazione: questa si riferisce ad un oggetto, cioè a colui che pronuncia *Cesare*; ma la persona di colui che pronuncia *Cesare* non è un oggetto, che faceva colla persona di Cesare un tutto, come lo faceva la toga insanguinata di questo generale. Il fantasma, svegliato dalla vista di questa, dee dunque riuscire più vivo di quello svegliato dalla pronuncia del vocabolo *Cesare*. Questi fantasmi poi svegliati dalle percezioni sensibili degli oggetti, che facevano un tutto coll'oggetto del fantasma sono tanto più vivi e commoventi, quanto più noi siamo stati soliti a vedere gli oggetti insieme. Ora essendo le associazioni naturali costanti, e le fortuite ed artificiali incostanti, ed essendo naturale l'associazione della causa coll'effetto, segue, che i fantasmi svegliati da questa ultima associazione debbono essere i più vivi degli altri. Questa maggior vivacità essendo una conseguenza dell'abitudine di percepire insieme sensibilmente la causa coll'effetto, ed in questa maggior vivacità de' fantasmi consistendo, secondo Hume, il sentimento della credenza, s'intende bene, perchè questo filosofo riguarda la causalità come un prodotto dell'abitudine, o del costume. Allorchè vedo la casa ove abitava un mio amico morto, il fantasma di questo uomo è più vivo di quello, che nasce udendo pronunciare il nome di

lui; ma è meno vivo di quello che si svegliava allora che udiva nella vicina stanza la voce di lui. Il secondo fantasma è più vivo del primo, perchè è svegliato da un oggetto sensibile, che coll' oggetto del fantasma faceva altre volte un tutto. Il terzo fantasma è più vivo del secondo, perchè è fondato su di un associazione naturale, e perciò costante, laddove l'associazione su cui è fondato il secondo è fortuita ed incostante, potendo un uomo trovarsi fuori della sua casa. Eccovi esposto colla massima chiarezza il sentimento di Hume.

Il filosofo di cui parliamo ha detto dippiù, che il sentimento della credenza è ciò che ci fa porre una connessione fra la causa e l'effetto. Questa maniera di parlare del filosofo scozzese ha fatto cadere in equivoco alcuni de' suoi più illustri lettori. Eglino han creduto, che Hume abbia realmente ammesso una connessione fra la causa e l'effetto, e che l'abbia riguardata come un effetto dell' abitudine. Su di questa supposizione il signor Willers combatte Hume: se una prima esperienza, dice il primo filosofo contro del secondo, non può darmi la nozione di connessione di potere, di causa efficiente, come una tal nozione può nascere in me dalla stessa esperienza ripetuta? Non avrebbe forse Hume dovuto ragionare altrimenti? cioè la causalità non è nelle cose osservate; essa è dunque nell' osservatore? Ma Willers e Kant, il quale aveva pensato dello stesso modo, s'ingannano: Hume ha creduto costantemente, che i fatti della natura si mostrano sempre a noi in congiunzione, non mai in connessione, e che l'esperienza non ci dà giammai alcuna idea di questa connessione. La sola cosa, che l'esperienza ripetuta, e perciò l'abitudine ci dà, è il *sentimento della credenza*; e l'idea di questo sentimento è, secondo Hume, la sola idea di connessione, che noi possiamo avere. Ma non bisogna confondere il sentimento della credenza colla percezione di una relazione necessaria fra la causa e l'effetto.

Ciò che vi soggiungo terminerà di dare tutta la chiarezza all' opinione di Hume. Si domanda: la credenza del futuro simile al passato è essa appoggiata su di qualche argomento legittimo? Per esempio, si può egli

concluder così: l'acqua che ho bevuto mi ha dissetato; l'acqua dunque che beverò mi disseterà? E per proporre la questione in un modo generale; un uomo dice, io ho trovato in ogni occasione una certa qualità sensibile accompagnata da altre qualità, potrò io concludere, che tutte le qualità sensibili simili alla prima, saranno sempre accompagnate da qualità sensibili simili alla seconda? Il nostro filosofo risponde che questa conclusione non è nè intuitivameute evidente, nè una conseguenza dimostrata.

Difatto questa proposizione: *il futuro è simile al passato*, non può riguardarsi come una proposizione necessaria, poichè l'idea del predicato non è compresa in quella del soggetto: non comprendendosi nell'idea del futuro l'idea della similitudine di questo col passato. Qual'è dunque la sua natura? Il chiamarla sperimentale sarebbe un supporre ciò che è in questione, poichè tutte le induzioni dell'esperienza si fondano in ciò, che l'avvenire rassomiglierà al passato; o in ciò che l'unione delle qualità, che l'esperienza ci ha mostrato per l'addietro, continuerà ad esser costante. Da che avvi dunque il menomo sospetto, che il corso della natura possa cangiare, il passato cessa di essere una regola per l'avvenire: l'esperienza perde ogni uso, e non può far nascere alcuna conclusione; è in conseguenza impossibile, che l'esperienza provi questa rassomiglianza dell'avvenire al passato, poichè non potrebbe impiegare prova, che non la supponga innanzi. Voglio supporre, che la natura sia stata fin qui regolare nella sua mossa, sarà sempre necessario un nuovo argomento, per dimostrare, che continuerà ad esserlo. Il pane che mangiava qualche tempo fa mi nutriva: ciò significa, che un corpo dotato di alcune qualità sensibili era allora provveduto di altre qualità; ma ne segue egli mai, che altro pane debba eziandio nutrirmi, e che qualità simili alle prime debbano sempre unirsi con qualità simili alle seconde? Qui non avvi un'ombra di necessità. Ora se l'esperienza reiterata, o l'abitudine non ci autorizza, secondo Hume, a concludere l'avvenire dal passato, segue che l'abitudine non ci ha dato l'idea di connessione. Che cosa ha dun-

que prodotto in noi l'abitudine fuori di ciò che trovavasi nella prima esperienza? Essa vi ha prodotto il sentimento della credenza della similitudine del futuro al passato. Un tal sentimento è una spezie d'istinto, che la natura ci ha dato per guidarci nelle nostre azioni; ed ha stimato, secondo il nostro filosofo, di affidarle piuttosto all'istinto, che alle operazioni incerte dell'intelligenza. Se le nostre conclusioni sperimentali, egli dice, non sono fondate su argomenti formali, bisogna ch'esse lo sieno su di qualche altro principio, il quale abbia tanto peso, ed autorità, quanto ne ha l'argomentazione, e la cui influenza duri tanto, quanto la natura dell'uomo. Cotesto principio appellasi *costume*, o *abitudine*.

La filosofia ci mostra, che lo spirito umano non può penetrare negli oggetti, e che egli non possiede se non che idee o rappresentazioni. Ora qual mezzo abbiamo per assicurarci della realtà degli oggetti relativi alle nostre idee sensibili? I filosofi comunemente ebbero ricorso al principio della casualità. Eglino riguardarono le nostre percezioni sensibili, come effetti, le cui cause erano gli oggetti esterni. Hume avendo chiamato ad esame il principio della casualità, ha dovuto ancora occuparsi della presente questione. Le idee sensibili, ha egli domandato, son esse prodotte da oggetti esterni, che loro rassomigliano? egli risponde così alla proposta questione: è questa una questione di fatto, e come altrimenti deciderla se non come tutte le altre questioni di tal natura, io voglio dire, coll'esperienza? Ora l'esperienza qui si tace, e debbe tacersi. Nulla può esser presente allo spirito, fuorchè le percezioni, o le idee; è perciò impossibile di avere una esperienza della congiunzione delle idee cogli oggetti. Senza alcuno ragionevole fondamento adunque supporrebesi una tal congiunzione.

La ragione non ci dà alcuna conoscenza sull'avvenire: una spezie d'istinto ci mostra un avvenire simile al passato. Similmente la ragione non ci somministra alcun mezzo per istabilire la realtà degli oggetti esterni: ma un altro istinto la pone costantemente. Un naturale istinto sembra portare gli uomini ad affidarsi

a' loro sensi. Senza ragione, ed anche prima dell' uso della ragione, supponiamo un universo esterno indipendente dalle nostre percezioni, e che sarebbe esistente, anche quando noi con tutti gli altri uomini, e con tutti gli esseri sensitivi fossimo annientati. Ma qui non solamente l' istinto va al di là de' limiti della ragione, ma esso si mostra in contradizione colla ragione medesima. L' istinto che ci svela un avvenire simile al passato, istinto che Hume chiama credenza, va certamente al di là de' limiti della ragione, ma non è mica in contradizione colla stessa. L' istinto, che ci mena alla realtà degli oggetti esterni par che supponga, che le immagini presentate da' sensi sieno gli oggetti esterni medesimi. Questa stessa tavola di cui vediamo la bianchezza, e di cui tocchiamo la solidità, la riguardiamo esistente indipendentemente dalle nostre percezioni: noi la crediamo qualche cosa di esteriore all' anima, che la scorge, la nostra presenza non la rende reale, e la nostra assenza non l' annulla: essa conserva il suo essere nella sua totalità, e nella sua uniformità; e cotal essere non dipende in alcun modo dalla situazione delle intelligenze, che lo percepiscono. Ma questa opinione, soggiunge Hume, a cui ci mena l' istinto, è contradetta dalla più lieve tintura di filosofia. Questa c' insegna, che nulla può essere all' anima presente, che idea o percezione non sia, vale a dire che l' anima non può aver coscienza, se non che delle sue idee, e delle sue modificazioni, e che i sensi non sono altra cosa, se non che i canali, che trasmettono all' anima le immagini degli oggetti, senza accordare a lei alcun commercio diretto cogli oggetti esterni. A misura che ci allontaniamo da un oggetto, noi lo vediamo diminuire di grandezza, e tuttavia quest' oggetto reale, che è esistente indipendentemente da noi, non soffre alcun cambiamento; ciò che si presentava al nostro spirito non era dunque altra cosa se non che l' immagine dell' oggetto. Sino a tal punto il raziocinio ci sforza di contraddire i primi istinti della natura. Quando poi si tratta di stabilire la realtà degli oggetti esterni, abbiamo veduto, che la filosofia ci lascia in una perfetta ignoranza. Non potrebbero forse queste percezioni risultare

5

da una forza propria all'anima, o dall' operazione di qualche spirito invisibile ed ignoto, ovvero da qualche causa eziandio più nascosta? I moderni pensatori di unanime consenso affermano, non essere tutte le qualità sensibili, quali sono la durezza, la mollezza, il calore, il freddo, il bianco, il nero ec. se non che qualità secondarie, le quali non sono esistenti negli oggetti, ma sono semplici modificazioni dello spirito. Ora se così è delle qualità secondarie, debb' esserlo del pari dell' estensione, e della solidità, che si pretendono primarie, ed esistenti negli oggetti. L'idea dell' estensione non ci proviene, se non che da' sensi della vista, e del tatto; così essa interamente dipende da idee di qualità secondarie. Se adunque tutte queste idee sensibili sono nell' anima, e non già negli oggetti, segue che lo stesso debba dirsi dell' estensione, e della solidità. Nè si dica, soggiunge Hume, che le idee di queste qualità primarie si acquistano per via di astrazione. Una estensione, che non è nè tangibile, nè visibile, non potrebbe esser concepita, ed un' estensione tangibile, o visibile, che non è nè dura, nè molle, nè colorata, è una cosa inconcepibile ed assurda. Concludiamo: l' istinto ci mena alla realtà degli oggetti esterni, la ragione non ha alcun mezzo per istabilirla. L' istinto va dunque al di là della ragione. L' istinto ci fa supporre, che noi percepiamo immediatamente gli oggetti esterni, la ragione ci dice, che noi non percepiamo altra cosa immediatamente se non che le nostre idee. L' istinto è dunque qui in contradizione colla ragione.

Il risultamento delle ricerche autecedenti si è, che noi non possiamo stabilire nulla di certo circa la relazione delle cause cogli effetti. Se la causa e l' effetto sono due oggetti sperimentali, l' esperienza del passato non può autorizzarci a porre fra di essi una connessione; essa ci può insegnar solamente, che questi due oggetti sono stati in congiunzione; ma non ci dice, che sono stati in connessione; quindi segue, che l' esperienza non ci dice, che questi due oggetti continueranno nell' avvenire ad essere in congiunzione; noi non abbiamo perciò alcuna conoscenza filosofica su l' avvenire; e ri-

guardo al passato, non possediamo altro se non conoscenze storiche: le conoscenze filosofiche ci mancano affatto. La possibilità della fisica come scienza è dunque distrutta.

Ma se la nostra conoscenza non si estende al di là de' fatti, che abbiamo osservato co' nostri sensi, e dei quali ci ricordiamo, questa conoscenza almeno si estende ella ad altri oggetti diversi da noi medesimi? Dalla dottrina esposta segue, che noi non abbiamo altra conoscenza, se non che di ciò che accade dentro di noi medesimi. Se la nostra cognizione delle cause e degli effetti non si estende al di là dell'esperienza, e se tanto gli oggetti esterni, che lo stesso Dio non son oggetti di esperienza, segue, che il principio di casualità è insufficiente a menarci a qualche altro oggetto, della realtà del quale fossimo sicuri, all'infuori di noi stessi.

Riguardo a Dio, Hume ragiona così: io dubito assai, che egli sia possibile il conoscere una causa unicamente dal suo effetto: o per dir la cosa altrimenti, che possa esservi una causa di una natura così singolare, che non ammetta alcun altra causa simile. Noi non sappiamo inferire un oggetto dall'altro, se non dopo d'aver osservata una congiunzione costante fra le loro specie, e se ci si presentasse un effetto interamente unico, che non potesse esser compreso sotto alcuna specie nota, io non intendo come noi potremmo formare alcuna induzione sulla sua causa. Se l'esperienza è la nostra sola guida in questa sorte d'induzione, bisogna che tanto l'effetto che la causa rassomiglino ad altri effetti, e ad altre cause, che noi conosciamo, e che abbiamo trovato costantemente in congiunzione. L'universo è un effetto unico nella sua specie, non si può nulla concludere sulla sua causa. Il risultamento generale dunque delle riflessioni di Hume sulla casualità si è un generale scetticismo su gli oggetti esistenti, ed un conflitto fra l'istinto e la ragione.

Questo conflitto appunto non ha fatto tenere al filosofo di Scozia un linguaggio costante, ed uniforme ai principii di lui: egli nel saggio duodecimo su lo scetticismo conclude così: io credo poter con certezza affer-

mare, essere le quantità, ed i numeri i soli oggetti di una vera scienza, e di una verace dimostrazione: tutte le altre indagini dello spirito umano, versando su materie di fatto, non sono capaci di dimostrazione. Tutto ciò ch' è, potrebbe non essere. La negazione di un fatto non implica giammai contradizione: la proposizione che afferma la non esistenza, non è meno concepibile di quella, che ne afferma l' esistenza. L' esistenza di un ente non può dunque provarsi, se non per via di argomenti dedotti dalle cause e dagli effetti di un tal essere; e questi argomenti non sono fondati che su l'esperienza. Ragionando *a priori* ci parrà, che ogni cosa possa produrre ogni cosa: la caduta di una selce può estinguere il sole, almeno non siam sicuri dell' opposto; e la volontà dell' uomo può arrestare il corso dei pianeti. L' empia massima *ex nihilo nihil fit*, di cui gli antichi filosofi si servivano per negare la creazione del mondo cessa di essere una massima nella nostra filosofia. Non solamente la volontà dell' Ente supremo può creare la materia; ma noi non sappiamo *a priori*, se essa non possa essere creata da ogni altro ente, e da ogni altra causa che l' immaginazione più fantastica possa concepire. La teologia in quanto che prova l' esistenza di un Dio, e l' immortalità delle anime è composta di ragionamenti che in parte si aggirano su fatti particolari, ed in parte su fatti generali: la ragione ne è la base, in quanto è appoggiata all' esperienza, ma il suo migliore e solido fondamento si è la fede e la rivelazione divina. Supponiamo ora, che persuasi di questi principii entriamo in una biblioteca; qual guasto non vi apportiamo noi? Se prendiamo in mano, per modo di esempio, un volume di teologia, o di metafisica scolastica, dimanderemo: questo volume contiene esso ragionamenti astratti sulle quantità, e su i numeri? no; ragionamenti di esperienza su cose di fatto, o di esistenza? no. Gettisi dunque alle fiamme, poichè non vi si possono ritrovare, se non che sofismi ed illusioni.

Voi vi sarete accorto, amico, che Hume ragiona qui non in conformità de' suoi principii. Che cosa son mai, io gli domando, nella vostra dottrina, gli argomenti di

esperienza su le cose esistenti? Non avete voi detto, che l'esperienza non ci presenta, se non che fatti isolati, e senza connessione; che l'esperienza del passato non ci autorizza ad alcuna induzione su l'avvenire, e che l'istinto è la sola guida per l'avvenire, non già l'argomentazione? Non vi possono dunque essere affatto, secondo la vostra dottrina, ragionamenti su cose di fatto. Che cosa è mai quella teologia di cui parlate? È egli forse possibile, secondo la vostra dottrina, lo stabilire il Teismo? non avete forse voi combattuto la prova, con cui dalla contemplazione dell'universo visibile, lo spirito si eleva all'esistenza di Dio invisibile? Io vi fo, amico, queste riflessioni per togliervi qualunque imbarazzo nell'intelligenza della dottrina di Hume.

Questa dottrina può riassumersi così: *La filosofia tutta intera, versandosi su le cose di fatto, è appoggiata sul principio di causalità; per esaminare dunque la realtà della scienza filosofica, fa d'uopo cercare: qual è il valore di questo principio: non vi ha effetto senza una causa?* Ecco il problema generale e nuovo proposto da Hume circa la realtà delle nostre conoscenze. La soluzione, che questo filosofo ce ne ha dato è la seguente. 1. Il principio enunciato: *non vi ha effetto senza una causa* non è mica un principio noto *a priori*: esso è un principio sperimentale: esso significa, che alcuni fatti della natura si son mostrati a noi, per lo passato, congiunti o uniti l'uno all'altro. 2. Questo principio non ha alcun valore per l'avvenire come principio di un raziocinio legittimo.

Dalla soluzione del problema segue 1. che la fisica come scienza è impossibile; 2. che la metafisica come scienza è impossibile; 3. che noi non possiamo avere alcuna certezza dell'esistenza di un altro essere, eccettuato il nostro. In una parola, il corollario generale della soluzione del problema è uno scetticismo quasi universale su le cose esistenti. Wolfio aveva cercato ne' suoi grossi volumi, di legare tutta la filosofia al principio della ragion sufficiente: Hume chiama ad esame un tal principio, e credendo di averlo mostrato illusorio ha creduto di aver distrutto la scienza filosofica.

Io vi lascio, amico, qualche tempo, per meditare su la dottrina che vi ho esposta; ed indi ripiglierò la penna per la continuazione delle mie lettere.

LETTERA IX.

Paragone della dottrina di Hume con altre dottrine antecedenti. Malebranche. Bayle. Berkeley.

Voi mi descrivete, amico, co' colori i più vivi la perplessità, in cui vi ha gettato la lettura delle ultime mie due lettere. Voi avete veduto Kant, partendo dall' esistenza de' principii *a priori*, ottenere in risultamento l' *acatalepsia* degli antichi scettici, cioè l' incomprensibilità di tutte le cose. Voi avete veduto Hume, partendo dalla sola esperienza, e relegando ne' giardini delle chimere l' esistenza delle idee *a priori*, ottenere in risultamento lo scetticismo, o la impossibilità di ogni filosofia. Lo stato di perplessità è uno stato molto penoso: voi ardete di desiderio di liberarvene. Voi vorreste, che io abbandonassi la narrazione degli altrui pensamenti; e che, risolvendo direttamente le obbiezioni contro la realtà delle nostre conoscenze, stabilissi questa sopra solidi fondamenti, ponendola in sicuro dagli attacchi de' nemici della verità. Ma non vi date tanta fretta. Lo spiegare il modo della generazione degli errori può menare ancora a conoscere il cammino, per giugnere alla verità. Lo spirito umano è spesso costretto di passare per l' errore, pria di conoscere il vero. Un errore piccolo nel principio del calcolo, rendendosi molto notabile nel risultamento, obbliga il calcolatore alla revisione del calcolo, ed a conoscere il principio dell' errore. Moltiplicando per esempio 4 per 4 si avrà 16; ma se invece si pone 12, si avrà l' errore di 4; se poi si

moltiplicherà di nuovo 12 per 5, si avrà 60; laddove se si fosse moltiplicato 16 per 5, si avrebbe avuto 80. Si ha dunque un errore di 20, quando nel principio l'errore non era più di 4. Quando siamo sorpresi da alcune illazioni, bisogna imitare i calcolatori, e risalire a' principii de' nostri raziocinii. Un piccolo errore in questi principii fa sentire la sua mostruosità nelle illazioni. Gli errori sono come i fiumi, non ci spaventano quando son vicini alla sorgente, vi si passa sopra senza accorgersi, ma dopo un lungo corso non si possono più guadare. L'oggetto di queste lettere è quello di presentarvi un quadro analitico di tutti i sistemi di filosofia, relativamente a' principii delle conoscenze umane, da Cartesio fino a Kant inclusivamente. Esso tende a farvi vedere l'influenza, che ciascuna dottrina filosofica, relativa a' principii delle conoscenze umane, ha esercitato su le dottrine seguenti; ed a farvi conoscere la connessione dello stato della filosofia di un tempo con quello del tempo che immediatamente lo precede. Noi siam partiti da Cartesio: abbiamo legato colla dottrina cartesiana sui principii delle nostre conoscenze, quella di Locke su lo stesso oggetto. Con quella di Locke abbiamo legato quella del trattato delle sensazioni di Condillac, e de' nuovi saggi su l'intendimento umano di Leibnizio. Con queste quella della critica della ragion pura di Kant. Ma questi confessa di esser partito da Hume; ed Hume è partito da Locke non solo, ma da altre dottrine insegnate da' seguaci di Cartesio, cioè, da Malebranche, Bayle, Berkeley. Tutti e tre questi filosofi hanno avuto de' pensamenti originali, che hanno influito a far nascere la dottrina di Hume. Quest'ultima dee fare epoca, per aver fatto dipendere dalle ricerche sul principio della causalità tutta la sorte della filosofia.

Hume non conobbe cause efficienti nella natura. Questa dottrina gli fu somministrata da Malebranche, uno de' principali filosofi della scuola cartesiana. Gli argomenti, co' quali il primo filosofo cerca di provare, che i fatti della natura si mostrano a noi in congiunzione, non già in connessione, sono stati prodotti dal secondo nell'opera *della ricerca della verità*. Io ve ne

recherò i principali, e specielmente quelli che, per evitare la ripetizione, ho omesso esponendovi la dottrina di Hume.

L'idea del moto non è compresa nell'idea del corpo: noi non troviamo alcuna connessione fra l'una e l'altra, e possiamo concepire il corpo ugualmente in moto, ed in quiete. È dunque evidente, che tutti i corpi grandi e piccoli non hanno la forza di muoversi, come una montagna, una casa, una pietra, un granello d'arena, in fine i più piccoli e i più grandi corpi che si possono immaginare. Noi abbiamo due sole specie d'idee, idee di spirito, idee di corpo; e non dovendo dire che ciò che concepiamo, non dobbiam ragionare che su queste due idee. Così siccome le idee, che abbiamo di tutti i corpi ne fan conoscere, che non possono scambievolmente muoversi, bisogna concludere, che son mossi dagli spiriti. Ma quando si esamina l'idea che si ha di tutti gli spiriti finiti, non si vede il legame necessario fra la volontà ed il moto di qualunque corpo; si vede al contrario, che non ve n'è, e che non ve ne può essere. Si dee ancora concludere, se si vuol ragionare secondo le nostre cognizioni, non esservi alcuno spirito creato, che possa muovere un corpo quale che siasi, come causa vera o principale. *Una vera causa è quella, tra la quale e l'effetto lo spirito percepisce un vincolo necessario.*

La principal prova, che i filosofi adducono per l'efficacia delle cause seconde, si deduce dalla volontà dell'uomo, e dalla libertà di lui. L'uomo vuole; egli si determina da se stesso, e volere, e determinarsi è operare. Io so, che io voglio, e che voglio liberamente; non ho alcuna ragione di dubitarne, che sia più forte del sentimento interiore, che ho di me stesso. Ma io nego, che la mia volontà sia la causa efficiente del moto del mio braccio, delle idee del mio spirito, e delle altre cose, che accompagnano le mie volontà; *perchè non vedo alcun rapporto fra cose tanto differenti.* Io vedo ancora molto chiaramente che non può esservi fra la volontà, che ho di muovere il braccio, e fra l'agitazione degli spiriti animali, cioè di alcuni piccoli corpi,

di cui non so nè il moto, nè la figura, i quali vanno a scegliere certi canali de' nervi fra un milione di altri che non conosco, a fine di produrre in me il moto che desidero, per mezzo di un'infinità di moti che non desidero punto. Io nego, che la mia volontà produca in me le mie idee: *perchè non vedo come potrebbe produrle*; perchè la mia volontà non potendo operare, o volere senza conoscenza, ella suppone le mie idee, e non le fa. Io non so precisamente ancora ciò che sono le idee; non so se si producono dal nulla, e se rientrano nel nulla tosto che lasciamo di vederle. Non si ha alcuna idea chiara di questo potere, o di questa forza, che l'anima abbia su di se stessa, e sul suo corpo, nè di quella, che il corpo ha su l'anima.

Ma si dirà, io conosco per mezzo del sentimento interiore della mia azione, che ho veramente questa forza; perciò non m'inganno punto nel crederlo. Io rispondo, che quando si muove il braccio, si ha il sentimento interiore della volontà attuale, per la quale il braccio si muove; e non si è nello inganno di credere, che si ha questa volontà. Si ha dippiù il sentimento interiore di un certo sforzo, che accompagna questa volontà, e si dee credere, che questo sforzo si fa. Finalmente io voglio, che si abbia il sentimento interiore, che il braccio è mosso nel momento di questo sforzo; e ciò supposto, io consento ancora, che si dica farsi il moto del braccio nell'istante che questo sforzo si sente, o che si ha una volontà pratica di muoverlo. Ma io nego, che questo sforzo il quale non è se non che una modificazione o un sentimento dell'anima, sia per se stesso capace di dare il moto agli spiriti animali, nè di determinarli. Io nego, che vi sia rapporto fra i nostri pensieri ed i moti della materia. Io nego, che l'anima abbia la menoma conoscenza degli spiriti animali, de' quali si serve per muovere il corpo, che ella anima. Finalmente quando l'anima conoscesse esattamente gli spiriti animali, e quando fosse capace di muoverli, o di determinare il loro moto, io nego, che con tutto ciò ella potrebbe scegliere i piccoli tubi de' nervi, di cui non ha alcuna conoscenza, a fine di spingere in essi gli spiriti, e muovere così il cor-

po. Egli bisogna dire lo stesso della facoltà, che abbiamo di pensare. Noi conosciamo per sentimento interiore, che vogliamo pensare a qualche cosa, che facciamo sforzo per ciò, e che nel momento del nostro desiderio, e del nostro sforzo, l'idea di questa cosa si presenta al nostro spirito. Ma noi non conosciamo affatto per sentimento interiore, che la nostra volontà o il nostro sforzo produca la nostra idea. Noi non vediamo colla ragione, che ciò sia possibile. Per forza di pregiudizio solamente crediamo, che la nostra attenzione ed i nostri desiderii sieno la causa delle nostre idee; ciò avviene, perchè sperimentiamo cento volte al giorno, che esse le seguono, o le accompagnano. Ma non vediamo in noi alcuna forza per produrle. Nè la ragione, nè il sentimento interiore ci dicono alcuna cosa su di ciò.

I ragionamenti, che vi ho recato di Malebranche, sono stati ripetuti da Hume; ma sebbene i due filosofi abbiano convenuto nell'esposizione de'fatti, non sono stati però d'accordo circa le illazioni da'fatti dedotte.

La natura, dice Malebranche, non ci presenta de fatti in connessione; o per dir meglio, noi non percepiamo alcun rapporto necessario fra i fatti della natura; un tal rapporto non vi è dunque, e le cause efficienti naturali sono cose chimeriche. L'esperienza, dice Hume, non ci presenta de'fatti in connessione, noi non abbiamo dunque alcun motivo legittimo di supporre fra i fatti della natura alcuna connessione, anzi non possiamo avere alcuna idea di questa connessione, e dobbiamo limitarci a confessare la nostra ignoranza su di ciò. Osservate, che il principio del dommatismo cartesiano: *allora che io non concepisco un rapporto fra due cose, un tal rapporto non vi è*, esercita qui su lo spirito di Malebranche tutta l'influenza. Osservate ancora, che le due proposizioni seguenti son diverse: 1.° *Non vi è alcuna connessione fra i fatti della natura, e tutti i corpi son privi di qualunque potere;* 2.° *Noi non percepiamo alcuna connessione fra i fatti della natura, nè l'osservazione ci somministra l'idea di alcun potere.* La prima proposizione, passando dal pensiere all'esistenza, decide su le cose in se stesse, la seconda si limita al nostro modo di conoscere.

Ma vi ha dippiù. Il principio: *non vi ha effetto senza una causa*, inteso nel senso della causa efficiente, è per Malebranche un principio incontrastabile, e necessario; ed ha un valore reale ed oggettivo. Da ciò egli conclude, che tutti gli effetti della natura hanno per causa efficiente la volontà sovrana di Dio. Egli, dopo di avere rigettato le cause efficienti naturali, riconosce in tutto l'universo l'operazione efficace della causa prima. Ecco come egli ragiona. Quando si pensa all'idea di Dio, cioè di un essere infinitamente perfetto, quindi possentissimo, si conosce esservi un tal legame fra la sua volontà, ed il moto di tutti i corpi, che è impossibile il concepire, che ei voglia che un corpo sia mosso, e che questo non lo sia.

Dobbiamo dunque dire, che non vi è, se non che la sua volontà, la quale possa muovere i corpi, se vogliam dir le cose come le concepiamo, e non come le sentiamo. La forza movente de' corpi adunque non è ne' corpi che si muovono, poichè questa forza movente non è altra cosa, se non che la volontà di Dio. I corpi non hanno perciò alcun'azione. Allora che una palla che si muove, ne incontra e muove un'altra, non le comunica nulla che abbia, poichè non ha la forza che comunica all'altra. *Una causa naturale dunque non è una causa reale e vera, ma solo una causa occasionale, che determina l'Autore della natura ad operare di tale o tal maniera, in tale o in tale incontro.* Tutte le forze della natura non sono dunque che la volontà di Dio sempre efficace. Non vi sono dunque forze, potenze, cause vere nel mondo materiale e sensibile, e non conviene ammettere forme, facoltà e qualità reali per produrre effetti, che i corpi non producono, e per dividere con Dio la forza e la potenza, che gli sono essenziali. Dio solo è adunque la vera causa, che ha veramente il potere di muovere i corpi.

Hume conviene con Malebranche, che l'esperienza, o l'esame de' fatti, che la natura ci presenta, non ci somministra alcuna nozione di potere, o di connessione necessaria; ma egli non accorda l'illazione, che fa riguardare Dio come la sola causa efficiente.

Molti fra gli uomini, egli dice, non vedono alcuna difficoltà nel render ragione delle operazioni comuni della natura, siccome della caduta de' corpi pesanti, della vegetazione delle piante, della generazione degli animali, e del nutrimento che ci arrecano gli alimenti: in tutti questi casi eglino son persuasi di scorgere la stessa forza, per cui le cause producono i loro effetti; e suppongono, che le azioni di queste cause sieno immancabili. Una lunga abitudine avendo loro dato siffatto spirito, l'apparizione di una causa fa loro tosto attendere con certezza l'evento che succede per sua conseguenza; e costerebbe molta fatica il volere far loro concepire, che ne potrebbe risultare un'altro. Non avvi che fenomeni poco comuni; come sarebbe un tremuoto, una peste, o qualche prodigio, che possano sconcertarli; allora solo si trovano imbarazzati ad assegnare cagioni convenienti agli effetti, ed a spiegare il modo in cui questi sono prodotti. Ora che fanno essi per trarsi d'impaccio? Hanno ricorso a qualche intelligenza invisibile, la quale interviene come causa immediata dell'evento, che li sorprende, e che eglino credono inesplicabile colle potenze della natura. Ma i filosofi che vanno un poco più lungi nelle loro ricerche, si sono facilmente accorti, che l'energia delle cause non era più osservata negli avvenimenti più giornalieri, che nei più straordinarii: hanno riconosciuto, che noi non abbiamo su questo soggetto, se non che i soli lumi dell'esperienza, la quale non c'istruisce, se non che di una simultanea esistenza frequente di certi oggetti, senza porci mai in istato di comprendere ciò che si chiama loro unione. Da ciò ne viene, che molti fra di essi hanno creduto, che la ragione gli sforzasse di ammettere, in ogni occasione, lo stesso principio a cui il volgo non ha ricorso, se non che ne' casi, che a lui sembrano soprannaturali e miracolosi. Poco contenti di erigere lo spirito e l'intelligenza in causa prima ed originale di ogni essere, vogliono farne la causa unica, ed immediata di ciascun avvenimento dell'universo. Pretendono eglino, che le cause comunemente dette non sono, a propriamente parlare, se non che *occasioni*, e che la ragione degli ef-

fetti non bisogna cercarla nelle forze naturali, ma nella volontà dell' Essere Supremo, il quale trova convenevole, che certi oggetti sieno perpetuamente uniti fra loro. In vece di dire, che una prima palla ne muove una seconda per mezzo di una forza, che essa ha originaria dall' Autore della natura, vi diranno, che la Divinità stessa, per una speciale volontà, imprime il moto alla seconda palla; e che l'impulsione della prima non fa altro, se non che determinare il monarca del mondo a questo atto, in virtù delle leggi generali, che egli a se stesso prescrisse nel governo del suo impero. Il progresso delle speculazioni ha fatto altresì scovrire a' filosofi, che il potere il quale opera l'azione dell'anima sul corpo, e quella del corpo sull'anima, non ci era più noto di quello, che opera le azioni, che i corpi esercitano gli uni su gli altri, e che i lumi i quali prendiamo in prestito sia da'sensi, sia dalla coscienza interna, sono egualmente insufficienti ne' due casi. La stessa ignoranza gli ha dunque ricondotti alla stessa conclusione. Dio è altresì, a loro parere, la causa immediata della unione dell' anima col corpo, non sono più gli organi de' sensi agitati dagli oggetti esterni, che producono le nostre sensazioni; è una volontà particolare dell' Onnipotente, che le eccita, in conseguenza de' dati moti negli organi. Non è più la nostra volontà che cagiona il moto locale nelle nostre membra, impotente in se stessa, Dio si compiace a secondarla; Egli ordina alle parti del corpo di muoversi, ed abusivamente noi lo rechiamo ad onore alle nostre proprie forze, ed alla nostra propria efficacia. I filosofi non si fermano quivi; avvi chi spinge questa conclusione fino al di dentro dell' anima stessa, e l' applica alle operazioni interne di essa. Ciò che si chiama *visione mentale*, o formazione delle idee, altro non è che una serie di rivelazioni emanate dal Creatore. Allora quando noi rivolgiamo volontariamente il pensiere su qualche soggetto, non è la nostra volontà, che crea le idee; colui che ha creato tutte le cose le svela all'anima, e le rende a lei presenti. Così secondo questi filosofi tutto è pieno di Dio: è poco per essi, che nulla sia esistente, se non che per la sua volontà, che non

vi sia potere alcuno, che non risalga originariamente a lui: essi spogliano la natura, e gli esseri creati da ogni forza, affine di rendere più immediata la dipendenza, in cui questi sono da Dio. Ma questi filosofi non considerano, che la loro dottrina invece di esaltare la grandezza di questi attributi, non fa che diminuirla. Avvi certamente maggior potenza in Dio nel ripartire un certo grado di potere alle sue creature, che nel far tutto egli stesso per una diretta volontà: avvi maggior sapienza nell'aver accomodato l'universo nel principio con una perfetta previdenza, che da se stesso egli serva, e col suo proprio meccanismo alle mire della Provvidenza, che se il suo grande Autore fosse obbligato ad ogni istante di acconciarne le parti, e di rianimare, col suo soffio, tutta l'attività di questa macchina prodigiosa.

Noi non abbiamo altra guida ne'nostri giudizii su la causalità, se non che l'esperienza. Ora l'Essere Supremo è al di là dell'esperienza. Con qual mezzo dunque daremo noi ad effetti sensibili una causa invisibile, e che non può cadere sotto i sensi?

Io non posso scorgere alcuna solidità nell'argomento, su cui è fondata questa teorica. Noi ignoriamo in vero, il modo dell'azione reciproca de'corpi, la loro efficacia ci è inconcepibile: ma non ignoriamo noi egualmente il modo in cui una intelligenza, la stessa suprema intelligenza io dico, opera sia su lo spirito, sia sul corpo? E concepiamo noi meglio la forza di cui è dotata? Donde io domando ne prenderemo l'idea? Noi non sentiamo alcun potere in noi medesimi; e non abbiamo altra nozione dell'Essere Supremo, se non che quella la quale ci formiamo riflettendo su le nostre facoltà. Se dunque la nostra ignoranza fosse una ragione sufficiente per negare una cosa, dovremmo negare ogni forza attiva a Dio, come alla materia più grossolana; poichè certamente non comprendiamo più le operazioni divine di quelle de'corpi. Avvi maggior difficoltà nel concepire il moto come risultante da un urto, che come procedente da una volontà? Tutto ciò che sappiamo, rispetto a queste due cose, si è che nulla sappiamo.

Hume adottando dunque il principio di Malebran-

che su la relazione de' fatti della natura, ne ha dedotto illazioni diverse. Il secondo lega questi fatti ad un solo anello invisibile; il primo, togliendoci qualunque idea di legame, e non autorizzandoci ad alcuna illazione, poggiata sul principio della causalità, ci mena allo scetticismo. Eccovi nelle seguenti proposizioni i diversi pensamenti de' due filosofi:

MALEBRANCHE.

1.

I sensi non ci sono stati dati per conoscere la verità. Dobbiamo consultare, per poterla evidentemente conoscere, le idee chiare della ragione.

2.°

Una di queste idee chiare, che noi abbiamo è quella della causa efficiente. È compreso in questa idea, che ogni effetto dee avere la sua causa efficiente.

3.°

Nell' idea chiara, che abbiamo di ciascun fatto della natura, non vediamo alcun legame necessario con altri fatti della natura medesima. Questa idea di causa efficiente non ha dunque la sua realtà nell' universo creato.

4.°

Fra l' idea di un essere potentissimo e l' esistenza di un effetto da questo essere voluto, noi troviamo un legame necessario. La volontà di questo Essere Supremo è dunque la sola causa efficiente della serie intera de' fatti, che colpiscono i nostri sensi.

HUME

1.°

Tutte le nostre idee derivano da' sentimenti; e non vi sono idee a priori *nel nostro intendimento.*

2.°

Tutti i fatti della natura, i quali possiam osservare, non ci presentano alcuna connessione fra di essi; non possono perciò somministrarci questa idea di connessione, ed in conseguenza quella di causa efficiente. *Non abbiamo, in conseguenza, questa idea.*

3.°

Il principio: non vi ha effetto senza una causa; *nel senso della causa efficiente, non ha alcun valore, ed è vòto di senso.*

4.°

La filosofia tutta intera, e poggiando sul principio della causalità, è impossibile.

Hume ha dunque stabilito il suo sistema della causalità sulla dottrina lockiana delle idee originarie da' sentimenti, e su la dottrina malebranchiana della relazione fra i fatti della natura.

La dottrina malebranchiana fu ancora l' occasione dello scetticismo di Bayle, il quale nel 1697 pubblicò la famosa opera del *dizionario istorico-critico*; la seconda edizione del quale fu nel 1702 aumentata per metà. Questo illustre scrittore ha proposto con molta diligenza negli articoli *Pirrone*, *Arcesila*, *Zenone*, *Xenofane*, ed altri, molte difficoltà contra la realtà delle nostre conoscenze. Nell' articolo *Pirrone* egli reca la conferenza di due abati, uno de' quali cercando di sostenere lo scetticismo, prende le mosse dalla dottrina

malebranchiana su la causa delle nostre sensazioni, e ragiona così: Alcuno fra i buoni filosofi non dubita più, che gli scettici abbiano ragione di sostenere, che le qualità de' corpi, i quali colpiscono i nostri sensi, non sieno che delle apparenze. Ciascun di noi può ben dire: *io sento del calore alla presenza del fuoco*; ma non mica, *io so che il fuoco è tale in se stesso quale mi sembra*. Ecco qual era lo stato degli antichi pirroniani. Oggi la nuova filosofia tiene un linguaggio più positivo: il calore, l'odore, i colori ec. non sono punto negli oggetti de' nostri sensi: queste cose non sono se non che modificazioni dell'anima mia: io so, che i corpi non sono tali quali mi sembrano. Si avrebbe ben voluto eccettuarne l'estensione, ed il moto, ma non si è potuto; perchè se gli oggetti de' sensi ci sembrano colorati, caldi, freddi, odoriferi, ancorchè non lo sono, perchè non potrebbero ancora sembrarci estesi, e figurati, in riposo, ed in moto, sebbene non avessero nulla di tale? L'abate Foucher propose questa obbiezione nella sua critica della ricerca della verità: il P. Malebranche non vi rispose: egli ne intese bene la forza. Più, gli oggetti de' sensi non potrebbero esser la causa delle mie sensazioni: io potrei dunque sentire il freddo, ed il caldo, vedere de' colori, delle figure, dell'estensione, del moto, sebbene non vi fosse alcun corpo nell'universo. Io non ho dunque alcuna buona prova dell'esistenza de' corpi. Il P. Malebranche mostra in uno schiarimento nella *ricerca della verità*, esser molto difficile di provare, che vi sieno de' corpi, e che la sola fede può convincerci, che effettivamente ve ne sieno. La sola prova, che se ne può dare dee esser presa da ciò, che Dio m'ingannerebbe, se Egli imprimesse nell'anima mia le idee che ho de' corpi, senza che questi fossero esistenti. Ma questa prova è molto debole, ella prova troppo. Dal cominciamento del mondo tutti gli uomini, alla riserva forse di uno su due cento milioni, credono fermamente, che i corpi sono colorati, ed è questo un errore. Io domando, Dio inganna egli gli uomini per rapporto a questi colori? Se gl' inganna su questo punto, nulla impedisce, che egli non gl' inganni su l'estensione. Questa

ultima illusione non sarà mica meno innocente, nè meno compatibile che la prima coll' essere sommamente perfetto. Se non gl' inganna riguardo a' colori, ciò sarà senza dubbio, perchè non gli spinge invincibilmente a dire: *questi colori sono esistenti fuori dell' anima mia*, ma solamente: *egli mi sembra, che vi sieno là de' colori.* Vi si sosterrà la stessa cosa a riguardo dell' estensione. Dio non vi spinge invincibilmente a dire: *egli ve ne ha*; Ma solamente a giudicare, che vi sembra, che ve ne sia. Un cartesiano non ha maggior pena a sospendere il suo giudizio, riguardo all' esistenza dell' estensione, che un contadino ad impedirsi di affermare, che il sole luce, che la neve è bianca ec. Perciò se noi c' inganniamo affermando l' esistenza dell' estensione, Dio non ne è la causa, poichè, secondo voi, Egli non è la causa degli errori di questo contadino.

Bayle non solamente dà ragione agli scettici su la testimonianza de' nostri sensi; ma risalendo più alto egli osserva, che non solamente lo scetticismo è al coperto di qualunque colpo de' dommatici, ma che ha delle forti ragioni per combattere la legittimità di qualunque motivo de' nostri giudizii. Egli ci presenta il seguente raziocinio. È impossibile, io non dirò di convincere uno scettico, ma di ragionar giusto contro di lui, non essendo possibile di opporgli alcuna prova, che non fosse un sofisma il più grossolano di tutti i sofismi, io voglio dire una petizione di principio. In effetto non vi ha alcuna prova, che possa concludere, se non che supponendo, che tutto ciò che è evidente è vero, cioè supponendo ciò che è in questione. Perchè il *pirronismo* non consiste propriamente, se non che a non ammettere questa massima fondamentale de' dommatici.

Nello stesso articolo *Pirrone* Bayle osserva, che lo scetticismo è contraddittorio: si sente, egli dice, che la logica dello scetticismo è il maggiore sforzo di sottigliezza, che lo spirito umano abbia potuto fare; ma si vede nello stesso tempo, che questa sottigliezza non può dare alcuna soddisfazione: ella si confonde da se stessa, perchè se fosse solida proverebbe esser certo, che bisogna dubitare. Qual caos, e qual tortura per lo spirito! Egli

sembra dunque, che questo infelice stato sia il più proprio di tutti a convincerci, che la nostra ragione è una via di traviamento, poichè quando si spiega con maggior sottigliezza, ci getta in un tale abisso.

Ma lo stesso filosofo nello articolo *Arcesila* cerca di provare, che il rimprovero di contraddizione dato agli scettici è ingiusto. Lattanzio aveva rimproverato ad Arcesila la stessa contraddizione, che Bayle rimprovera agli scettici nell'articolo Pirrone. *Sapendo,* dice Lattanzio, *che non sapete alcuna cosa, voi ne sapete una: essendo che se nulla affatto sapete, non sapete neppure, che nulla si può sapere. Chi dunque sentenziando pronuncia, che nulla si sa, confessa esser manifesto, che si può saper qualche cosa.* Ciò, soggiunge Lattanzio, si conferma nelle scuole con questo esempio: ha sognato un uomo di non credere a' sogni; se crede a questo sogno ne segue, che a'sogni non si debba credere; e se non crede ne segue, che non si debba credere a' sogni. Nella stessa guisa se nulla si può sapere, egli è necessario, che si sappia di nulla sapere. Falsamente dunque dicesi, che nulla si può sapere. Per lo che il parere di Arcesila contradice a se stesso, e si distrugge. Questo argomento di Lattanzio, soggiunge Bayle, è piuttosto una sottigliezza che una ragione convincente; il buon senso sviluppa subito questo imbarazzo. Se io sogno, che non debbo credere a' sogni, eccomi preso; perchè se non vi credo, io vi crederò, e se vi credo non vi crederò mica. Ov'è l'uomo che non vegga, che in questo caso fa d'uopo eccettuare dagli altri sogni quello in particolare, che mi avverte di non credere mica a' sogni?

Bayle si serve ancora del principio ricevuto nelle scuole, ed adottato eziandio da Malebranche, per combattere la testimonianza della coscienza, e della memoria. Nella conferenza de' due abati, il difensore del pirronismo dice al secondo: voi avete creduto fin qui, che un pirroniano non avrebbe potuto imbarazzarvi, rispondetemi dunque: voi avete quarantacinque anni, voi non ne dubitate punto, e se vi ha qualche cosa, di cui siate sicuro si è, che voi siete la persona stessa, a cui si diede l'abbazia di . . . . , due anni sono.

Io vi mostro or ora, che non avete alcuna buona ragione di esserne certo. Io argomento su principii della nostra teologia. L'anima vostra è stata creata: fa d'uopo dunque, che a ciascun momento Dio le rinnovi l'esistenza, perchè la conservazione delle creature è una creazione continua. Chi vi ha detto, che questa mattina Dio non abbia lasciato ricadere nel nulla l'anima, che egli aveva continuato di creare sino allora dopo il primo momento della vostra vita? Chi vi ha detto, che egli non abbia creata un'altra anima modificata come era la vostra? (cioè colla reminiscenza che avrebbe riprodotta, se avesse continuato di creare l'anima vostra). Quest'anima novella è quella, che voi avete presentemente. Fatemi vedere il contrario, che la compagnia giudichi della mia obbiezione. Un saggio teologo, che era là prese la parola, e riconobbe, che la creazione essendo una volta supposta, era così facile a Dio di creare a ciascun momento un'anima novella, che di riprodurre la stessa; ma che nulladimeno le idee della divina sapienza, e più ancora i lumi, che attingiamo nella divina parola, ci possono dare una certezza legittima, che noi abbiamo la stessa anima in numero oggi, che avevamo jeri, avanti jeri ec. ed egli concluse, che non bisogna trattenersi alla disputa co' pirroniani, nè immaginarsi, che i loro sofismi possano essere commodamente elusi, per mezzo delle sole forze della ragione: affinchè questo sentimento ci porti a ricorrere ad una miglior guida, che è la fede.

Il principio: *la conservazione delle creature è una continuata creazione,* mena a togliere qualunque attività, o azione alle creature, e perciò all'anima nostra: perchè, secondo questo principio, Dio ci crea in ciascun istante nello stato in cui siamo; ci crea perciò pensanti, e volenti una tal cosa. I nostri voleri sono dunque l'effetto necessario dell'azione divina, e non mica azioni dell'anima. Bayle ha sviluppato questa dottrina nelle sue risposte alle questioni di un provinciale; intanto pel sentimento interiore ci sentiamo come agenti, come autori dei nostri voleri, cioè delle determinazioni della nostra volontà. Malebranche ha riconosciuto questa forza del sentimento interiore, nel primo schia-

rimento della *ricerca della verità*. Non si dee pensare la stessa cosa, egli dice, del sentimento interiore, che de' sensi esterni: questi c'ingannano sempre in qualche cosa, allora che noi seguiamo il loro rapporto; ma il nostro sentimento interiore non c' inganna giammai. Perciò avendo noi il sentimento interiore della nostra libertà nel tempo che un bene particolare è presente al nostro spirito, non dobbiamo mica dubitare di esser liberi riguardo a questo bene. Ma lo stesso Malebranche nello stesso schiarimento citato, ammette, che la conservazione è una continuata creazione, e Bayle deduce da questa dottrina l'impossibilità dell'azione delle creature; da un altra parte la dottrina che pone lo spirito umano per autore delle determinazioni della propria volontà, dottrina ammessa da Malebranche è in contraddizione colla dottrina di lui, circa l'efficacia delle cause seconde: se lo spirito è autore delle determinazioni della sua volontà, egli produce in se alcune modificazioni, poichè i voleri sono modificazioni dell'anima; egli è dunque la causa efficiente di queste modificazioni; illazione che Malebranche riguarda come dottrina pagana e tendente all' idolatria.

Da queste osservazioni si conclude, che i principii della ragione sono in contraddizione co' dati sperimentali; e che lo scetticismo sia il risultamento generale delle ricerche filosofiche.

Questa contraddizione, fra i dati sperimentali e la ragione, Bayle s'impegna di farla osservare in molti articoli del suo dizionario, ed in molti luoghi delle altre sue opere. Nell'articolo *Xenophanes* (Senofane) egli fa ragionare questo antico filosofo così: *nulla può farsi dal nulla*: è questo un principio evidente alla ragione; ora il dire, che nulla può farsi dal nulla, significa, che nulla può avere un principio della sua esistenza, cioè incominciare ad essere. Se nulla può incominciare ad essere tutto è eterno ed immutabile. Se tutto è eterno ed immutabile non vi ha alcun cambiamento. Ora i sensi ci mostrano incessantemente de' cambiamenti; fa d' uopo dunque concludere, o che i sensi c' ingannano, o che noi non possiamo sapere cosa alcuna, per la

contradizione che si trova fra le lezioni dell'esperienza e le deduzioni della ragione. Il dire, che i sensi esterni c'ingannano, e che i cambiamenti, i quali ci colpiscono nel mondo esterno, sono apparenti, non ci toglie mica d'imbarazzo. Per poter percepire i cambiamenti esterni è necessario di supporre il cambiamento nelle nostre percezioni interne. Il cambiamento è dunque un dato della coscienza; ed esso è dimostrato impossibile dalla ragione. La contraddizione dunque fra i dati dell'esperienza e le massime della ragione è inevitabile; e questa contraddizione giustifica lo scetticismo.

Tale è la dottrina di Bayle relativamente alla realtà delle nostre conoscenze. Fa d'uopo però osservare 1.° che in molti luoghi delle sue opere questo filosofo adduce de' solidi ragionamenti a favore delle verità della religione: nell'articolo *Dicearco*, per esempio, egli dimostra invincibilmente il domma importante della spiritualità dell'anima; 2. che egli cerca di provare la purità delle sue intenzioni nell'aver perorato la causa dello scetticismo, dicendo che ciò tende a dimostrare l'impotenza della ragione per la conoscenza del vero; ed a fare, in conseguenza, che si ricorra ad una guida migliore qual'è la fede, e la rivelazione, sottomettendo questa ragione insufficiente a' lumi superiori, ed all'autorità Divina. Lasciando dunque a Dio scrutatore de' cuori il giudicare delle intenzioni, e de' veri sentimenti di questo celebre scrittore, io mi son limitato a farvi conoscere la filosofia di lui su l'oggetto di queste lettere.

Se Bayle, partendo dalla dottrina malebranchiana su la causa delle nostre sensazioni, ne ha dedotto lo scetticismo; Berkeley partendo dalla stessa dottrina, ne ha dedotto un idealismo dommatico, che egli ha creduto direttamente contrario allo scetticismo. L'opera di questo inglese intitolata: *Dialoghi fra Ila, e Filono*, e pubblicata la prima volta nel 1713, fu scritta, secondo ci dice l'autore, contro gli scettici, e gli atei. Berkeley incomincia dal provare, che il calore, ed il freddo, gli odori, i suoni, i sapori, i colori; in una parola tutte le qualità chiamate da' cartesiani e da Locke, *qualità secondarie,* non hanno alcuna esistenza fuori dello spiri-

to. Ora egli pretende, che anche le qualità dette *primitive* non hanno alcuna esistenza fuori dello spirito. Si ammette, egli dice, per un buon argomento, che il calore ed il freddo non sono nell'acqua, perchè una stessa acqua sembra alcune volte calda, se se ne giudica dalla sensazione che eccita in una mano, e fredda, se se ne giudica dalla sensazione, che eccita nell'altra; ora non può forse concludersi per un ragionamento simile, che non vi sia nè estensione, nè figura in alcun oggetto, poichè uno stesso oggetto può sembrare ad un occhio piccolo, unito, e rotondo, e ad un altro, grande, scabroso, ed angolare? Voi potete ad ogni momento farne esperienza. Basta che guardiate uno stesso oggetto con un occhio nudo, e nello stesso tempo coll' altro occhio armato di microscopio. Quanto alla solidità, o voi non intendete con questo vocabolo alcuna qualità sensibile, ed ella si sottrae in tal caso alla nostra ricerca, o la rapportate a qualche qualità sensibile, e questa dee essere o la durezza, o la resistenza. Ma è evidente, che l'una e l'altra di queste due qualità sono interamente relative ai nostri sensi; poichè ciò che sembra duro ad un animale, può sembrare molle ad un altro, i membri del quale avranno maggior forza e consistenza di quella che hanno i membri del primo: e non è meno chiaro, che la resistenza, che proviamo, non potrebbe risedere nei corpi, che sembrano farcela sentire.

Le nostre idee sensibili non sono altra cosa, se non che una collezione di sensazioni; e le sensazioni non potendo essere fuori dello spirito segue, che le idee sensibili non posson aver resistenza fuori dello spirito. I filosofi intanto hanno pensato, che le nostre idee, le quali sono le sole cose, che noi percepiamo immediatamente, sono i ritratti, le immagini, le rappresentazioni degli oggetti esterni; e che i nostri sensi percepiscono gli oggetti esterni, per mezzo della conformità o della similitudine, che questi hanno colle nostre idee. Per esempio, quando io guardo un quadro o una statua, che rappresenta Giulio-Cesare, si può dire di una certa maniera, che io percepisco Giulio Cesare per mezzo dei sensi, sebbene ciò non si faccia immediatamente. Si-

milmente, dicono questi filosofi, le cose reali, le quali non posson esser percepite per se stesse, non sono intanto meno proprie ad esser percepite per mezzo dei sensi. Berkeley combatte questa opinione. Allora che voi, egli dice, percepite il ritratto di Giulio-Cesare, i vostri occhi vedono eglino altra cosa, se non che alcuni colori, ed alcune figure con una certa simmetria, ed una certa composizione di queste due cose? Certamente non vedono altra cosa. Ed un uomo, che non avrebbe inteso giammai parlare di Giulio-Cesare, non vedrebbe egli forse le stesse cose? Certamente vedrebbe le stesse cose. Donde viene dunque, che i vostri pensieri si riferiscono all' Imperatore Romano, e che non accade lo stesso di questo uomo? È questa una cosa, di cui voi non potete trovar la causa nelle sensazioni o nelle idee de' sensi, che allora percepite, perchè non avete a questo riguardo alcun vantaggio su di questo uomo: egli bisogna dunque cercarla nella vostra ragione, o nella vostra memoria. Voi vi ricordate di aver veduto un altro quadro, che vi si disse essere il ritratto di Giulio-Cesare; vedendo il quadro presente di cui parliamo, la similitudine di questo coll'altro vi risveglia l'idea dell' altro, che avevate inteso di essere il ritratto di Giulio-Cesare. Lo stesso avviene quando vedete il ritratto di un uomo da voi veduto co' proprii occhi. Voi rapportate il quadro all' originale, perchè avevate questo veduto. Ora se le cose reali, o gli archetipi delle nostre idee non sono in alcun modo percepite per mezzo de' nostri sensi, il rapporto di queste idee a' loro archetipi è interamente senza fondamento. Inoltre questa pretesa similitudine delle idee cogli oggetti è insussistente. Egli è chiaro, che gli esseri reali debbono avere una natura stabile, che resti sempre la stessa, malgrado i cambiamenti che posson avvenire sia ne' nostri sensi sia nelle attitudini, o i moti di differenti parti del nostro corpo. Tutti questi cambiamenti possono influire su le idee; ma i loro effetti non possono estendersi su le cose, che sono esistenti fuori di noi. Come dunque alcun oggetto materiale determinato potrà essere propriamente rappresentato o dipinto al nostro

spirito da molte cose distinte le une dalle altre, e ciascuna delle quali in particolare sarà sì differente da tutte le altre, e loro rassomiglierà molto poco? E se voi dite, che questo oggetto non rassomiglierà che ad alcune delle nostre idee solamente, come potremo noi in questo caso distinguere la vera copia da tutte le altre, che voi dite di esser false?

Finalmente se gli oggetti materiali sono in se stessi insensibili, e non possono esser percepiti, se non che per mezzo delle loro idee; come mai ciò che è sensibile può egli esser simile a ciò che è insensibile? Una cosa che è attualmente *invisibile* in se stessa può ella forse rassomigliare ad un colore? O una cosa che non si può udire può esser simile ad un suono? In una parola, vi ha egli forse alcuna cosa, che possa rassomigliare ad una sensazione, o ad un'idea di qualunque spezie sia, se non è un'altra sensazione o un'altra idea della stessa spezie?

Malebranche aveva cercato di provare, che i corpi non possono esser la causa efficiente delle nostre idee sensibili, o delle nostre sensazioni, Berkeley è partito dalla stessa dottrina: una causa efficiente, ha egli detto, è una causa attiva; ora io non concepisco altra azione, se non che l'atto del volere, e questo appartiene allo spirito. Malebranche aveva riguardato i corpi, come la causa occasionale delle nostre sensazioni: Berkeley insegnò, che essi non possono essere nè causa istrumentale, nè occasionale delle nostre sensazioni. Riguardo al primo punto: qual nozione, egli dice, potete voi formarvi di un istrumento, che servisse all'Agente Supremo nella produzione delle nostre idee? Questo istrumento essendo privo di tutte le qualità sensibili, inclusa eziandio l'estensione, vi presenta un'incognita. Ora sarebbe egli degno di un filosofo, o pure di un uomo sensato il pretendere, che si creda senza sapere nè che, nè perchè? Inoltre il servirsi d'istrumenti nella produzione delle nostre sensazioni sarebbe una cosa indegna dell'Essere Supremo. Il servirsi d'istrumenti per fare qualche cosa, nasce da impotenza: noi non ci serviamo d'istrumenti per muovere un dito, perchè possiamo ciò

fare con un semplice atto della nostra volontà. L'Essere Potentissimo non può Egli tutto fare col semplice suo volere? Egli non si serve dunque d'istrumenti nella produzione delle sue opere.

Queste stesse ragioni provano ancora, che i corpi non possono esser cause occasionali delle nostre sensazioni. In primo luogo queste cause occasionali sarebbero delle incognite, poichè, come si è detto, non si ha alcuna nozione degli oggetti sensibili, in se stessi considerati; inoltre la sapienza, e la potenza Divina non bastano forse per rendere ragione dell'ordine, e della regolarità, che si osserva nella successione delle nostre idee, o più generalmente nel corso della natura? Non è forse un derogare agli attributi dell'Essere infinitamente perfetto il pretendere, che una sostanza priva della facoltà di pensare possa influire sull'azione di lui, e dirigerla insegnandogli, o ricordandogli, quando egli dovrebbe operare, o ciò che egli dovrebbe fare?

I corpi non possono dunque riguardarsi nè come gli oggetti o gli archetipi delle nostre idee, nè come le cause efficienti, o istrumentali, o occasionali delle stesse. Essi non possono inoltre concepirsi in alcun modo, si concepirebbero forse come sostanze? Ma una sostanza non può esser esistente senza gli accidenti, e le qualità che si attribuiscono a'corpi non possono ad essi convenire; esse non sono che sensazioni, e queste non sono se non che nello spirito. Noi non dobbiamo credere l'esistenza di alcuna cosa, di cui non sappiamo dire quale ella è, nè perchè ella è. I corpi son dunque cose chimeriche. Non vi ha altra cosa di reale se non che le idee e gli spiriti, cioè le sostanze pensanti. Questa è la conclusione di Berkeley.

Ma finalmente si domanda al filosofo, di cui esponiamo la dottrina, possiamo noi ammettere l'esistenza di altri spiriti distinti dal nostro? Ecco come egli risponde alla questione proposta. Io son passivo riguardo alle idee: queste non dipendono mica dalla mia volontà. Mi è evidente, che le cose sensibili, cioè le idee, non possono essere esistenti in un'altra parte, se non che in uno spirito: io da ciò concludo, non già

che queste non abbiano un' esistenza reale, ma che essendo indipendenti dal mio pensiere, cioè avendo una esistenza distinta dalla qualità di essere percepite da me, *egli bisogna che vi sia qualche altro spirito nel quale esse abbiano l' esistenza.* Così come è certo che il mondo sensibile è realmente esistente, è ancora certo, che vi è uno spirito infinito e presente dappertutto, che lo contiene, e lo sostiene. Questo spirito mi modifica a ciascun momento colle impressioni sensibili, che io ricevo; e nel medesimo tempo la varietà, e l' ordine che regna fra queste impressioni, e la maniera in cui ne son affetto, mi servono ad inferire, che questo stesso spirito è saggio, potente, e buono al di là di ciò che può comprendere. *Le cose che noi percepiamo son conosciute dall' intendimento di uno spirito infinito, e prodotte in noi dalla sua volontà.* Voi potete con ciò, soggiunge Berkeley, senza darvi la pena di fare profonde ricerche nelle scienze, senza ricorrere alle sottigliezze della ragione, o senza obbligarvi in lunghe e noiose discussioni, attaccare a scoverto, e confondere infallibilmente il più ardito difensore dell' Ateismo. Questi miserabili rifugii, sia in una successione eterna di cause o di effetti non pensanti, sia in un concorso fortuito di atomi, queste immaginazioni stravaganti di Vanini, di Obbes, e di Spinoza, e per dirlo in una parola, il sistema intero dell' Ateismo non è forse interamente rovesciato colla sola riflessione, che ripugna di supporre, essere la totalità, o qualche parte del mondo visibile anche la più grossolana, esistente fuori di uno spirito? Che ciascuno di questi fautori d' empietà volga la sua attenzione su i proprii pensieri, e che tenti se potrà concepire come una rocca, un deserto, un ammasso confuso di atomi, in un vocabolo, una cosa qualunque a suo piacere, sia sensibile, sia immaginabile, potrà esser esistente fuori di uno spirito: ed egli non avrà mica bisogno di andare più lungi, per convincersi della sua follìa.

L' idealismo, dice Berkeley, non è solamente contrario all' Ateismo; ma eziandio allo scetticismo. I filosofi, i quali fanno consistere la realtà delle cose sensi-

bili ne' corpi, son costretti, come abbiamo veduto, di farla consistere in cose che eglino non sanno quali sieno, nè perchè sieno esistenti; il loro sistema mena dunque a confessare l'ignoranza assoluta delle cose reali, in conseguenza mena allo scetticismo. L'idealismo al contrario, ponendo l'intera realtà delle cose sensibili nelle idee, ed essendo da un'altra parte sicuro dell'esistenza di queste idee, e conoscendole perfettamente, è un sistema dommatico e contrario allo scetticismo. Lo scettico dubita della realtà dell'universo sensibile; l'idealista ne è certo; questi non è dunque scettico.

Ma qui conviene, amico, che io vi dilegui un equivoco, senza di che voi non comprendereste bene il sistema di Berkeley. Niuno scettico ha mai dubitato della esistenza delle apparenze; ma queste non hanno esistenza fuori delle nostre percezioni, e del nostro spirito. L'universo visibile è certamente esistente nelle nostre percezioni, e nel nostro spirito; ora si domanda: *questo stesso universo sensibile è egli ancora esistente fuori delle nostre percezioni, e del nostro spirito; e sarebbe egli eziandio esistente, nel caso che il nostro spirito fosse annientato*? Berkeley risponde, che l'universo sensibile è esistente fuori delle nostre percezioni, e del nostro spirito, che esso ne è indipendente, e che sarebbe ancora esistente nella supposizione che il nostro spirito fosse annientato. Ma in che cosa, gli si domanda, il vostro idealismo è dunque diverso dall'opinione di coloro, che ammettono l'esistenza de' corpi, e dell'universo materiale? La differenza, replica il nostro idealista, è la seguente. I fautori della materia, cioè dell'Universo materiale, suppongono questo esistente non solamente fuori del proprio spirito; ma eziandio fuori di qualunque spirito quale che siasi; ma io ammettendo, che l'Universo sensibile sia esistente fuori di tutti gli spiriti finiti, dico esser impossibile, che esso abbia esistenza fuori dello spirito infinito, e che abbia un'esistenza distinta dalla qualità di esser percepito da questo spirito infinito.

Eccovi amico esposto nel vero punto di veduta l'idealismo di Berkeley.

La percezione di *un fuor di noi* è incontrastabile. Ora si domanda 1.° Il fuor di noi è egli reale? 2.° che cosa è esso? Il nostro idealista risponde: 1.° Il *fuor di noi* è reale. 2.° Esso non è altra cosa se non quello che noi percepiamo; e perciò possiamo conoscerlo perfettamente. I sensi, in conseguenza, non c'ingannano. Niun uomo s'inganna nelle percezioni attuali, che egli ha delle sue idee; ma solamente nelle conseguenze, che egli tira dalle sue percezioni. Nell'esempio del remo, che gli apparisce spezzato nell'acqua, ciò che egli percepisce immediatamente per mezzo della vista non è mica dritto, ma curvo; fintanto che egli lo giudicherà tale, egli non avrà mica commesso alcun errore: ma se egli passerà da ciò a concludere, che dopo d'aver ritirato il remo dall'acqua, continuerà a percepirlo spezzato, o pure che il resto restando nell'acqua dovrà modificare il tatto come lo modificano le cose curve, egli s'ingannerà.

Se le nostre idee, secondo Berkeley, sono fuori del nostro spirito, e se queste idee non sono che una collezione di nostre sensazioni segue, che le nostre sensazioni sieno fuori del nostro spirito.

Ma se le nostre sensazioni, io dico al nostro filosofo, sono fuori del nostro spirito, esse non sono più nostre sensazioni, allora tutti gli argomenti con cui voi nel primo dialogo, provate, che le qualità sensibili non sono che sensazioni, debbono cadere. Un calore intenso, dite voi, è un dolore, ed il dolore non può trovarsi, che in uno spirito. Un calore moderato è un piacere, ed un piacere non può trovarsi che in uno spirito. Or come sapete, io vi domando, che un calore intenso sia un dolore, ed un calore moderato sia un piacere, se non per la testimonianza della vostra coscienza? E la coscienza può ella percepire altra cosa fuori di ciò che è interno allo spirito? Il piacere, ed il dolore che ci appartengono, che sono il nostro piacere, ed il nostro dolore possono forse non essere interni allo spirito? Tutte le nostre sensazioni, niuna eccettuata, sono modificazioni dell'anima nostra, ed interne a lei. Intanto, secondo voi, esse sono esteriori all'anima. Il vostro idealismo, io dunque concludo, contiene una palpabile contraddizione.

Io non fo questa osservazione, se non che ad oggetto di farvi ben conoscere l'idealismo di Berkeley. Vi sono delle dottrine, le quali, per ben esporle, richiedono che si mostri la contraddizione, che nel loro seno racchiudono.

Berkeley sembra che distingua la percezione dall'idea: la percezione è una modificazione dello spirito il quale percepisce, l'idea poi è l'oggetto della percezione. Noi non siamo liberi nel percepire le nostre idee: le percezioni delle idee, che a noi si manifestano dipendono dunque da una causa esterna al nostro spirito e distinta da esso. Questa causa non può essere che uno spirito, poichè niente può essere attivo, se non che lo spirito. Ma una causa dee contenere, tutto ciò che si trova nell'effetto; questo spirito dee dunque contenere tutte le idee che egli mostra successivamente a noi; egli è dunque sapientissimo, e potentissimo. Ma questo sviluppo che il nostro filosofo dà alla sua dottrina, non giunge ancora a farmela comprendere. Queste idee, io domando, che cosa son esse? Se esse sono collezioni di mie sensazioni debbono elleno essere interne al mio spirito come sono interne le sensazioni. Se non sono collezioni di sensazioni, che cosa son esse mai secondo la dottrina di Berkeley? Più, secondo il filosofo nominato, la causa dee contenere tutto ciò che si trova nell'effetto; essa dee dunque percepire ciò che fa percepire al mio spirito; ma essa produce nel mio spirito percezioni dolorose, ella è dunque soggetta al dolore, come lo è il mio spirito. Questa illazione è contraria alla perfezione del Supremo Essere. Berkeley ha veduto, che gli si poteva fare questa obbiezione, ed egli ha cercato di rispondervi; ma io confesso di non aver potuto ancora conciliare questa risposta con la dottrina dallo stesso insegnata. Ila, uno degl'interlocutori del dialogo, e che propone le obbiezioni contro l'idealismo, difeso dall'altro interlocutore Filono, fa nel modo seguente l'obbiezione di cui io parlo: voi avete insegnato, egli dice a Filono, che tutte le idee, le quali ci vengono dal di fuori, sono nello spirito, che opera su di noi. Le idee di dolore e di dispiacere sono dunque, secondo voi, in

Dio: o in altri termini, Dio soffre del dolore, o è affetto di differenti dispiaceri; il che vale a dire, che vi ha una imperfezione nella natura Divina, ciò che voi avete riconosciuto già per un' assurdità. Filono fautore dell' idealismo risponde così alla proposta obbiezione: Che Dio conosca, o percepisca tutte le cose, e chè egli conosca fra le altre cose ciò che è il dolore sino a ciascuna spezie di sensazioni dolorose, o che egli sappia ciò che è per le sue creature il soffrire il dolore; io non ne dubito in alcun modo: ma che Dio, sebbene egli conosca, e che produca in noi delle sensazioni dolorose, possa soffrire del dolore ciò è quello che io nego assolutamente. Noi che siamo spiriti limitati, e dipendenti siamo soggetti alle impressioni dei sensi; effetti che hanno per causa un agente esteriore, e che essendo alcune volte prodotti in noi contro le nostre volontà, possono essere alcune volte dolorosi, e dispiacevoli. Ma Dio su cui non può operare alcun esser esterno, che non percepisce alcuna cosa per mezzo de' sensi come noi facciamo, Dio, la volontà del quale è assoluta, ed indipendente, che è la causa di tutto, a cui nulla può far ostacolo, non può certamente nulla soffrire, nè esser affetto da sensazioni dolorose.

Ma, io replico a Berkeley, questa dottrina su la Divinità la quale è esatta nella bocca di altri filosofi non è compatibile col vostro idealismo. Se le cose esterne, secondo voi, che noi percepiamo, non sono altra cosa che idee, se queste non sono che una collezione di sensazioni, se queste idee sono reali tali quali noi le percepiamo, se esse sono esistenti in Dio, segue necessariamente, che bisogna ammettere sensazioni in Dio piacevoli e dolorose, come noi le abbiamo. Io confesso amico, che per quanti sforzi abbia fatto di comprendere l' idealismo di Berkeley, non sono riuscito a togliere dal mio spirito queste due evidenti contraddizioni. 1.° Le nostre idee sono la collezione delle nostre sensazioni. Ciò non ostante son esse esterne al nostro spirito. 2.° Le nostre idee sono reali ed esistenti in Dio. Ciò non ostante non vi sono in Dio sensazioni.

In un sol modo io potrei concepire questo ideali-

smo, ed è il seguente. Le nostre idee, le quali non sono che collezioni di sensazioni, sono interne al nostro spirito. Ciò non ostante ci appariscono esterne. Queste idee hanno una causa, perchè sono effetti: questa causa è Dio. Ma questo idealismo non è quello di Berkeley, e non è uniforme alle intenzioni di lui. Questo filosofo si propone di rovesciare lo scetticismo, stabilendo le realtà esterne tali quali noi le percepiamo.

La dottrina di Berkeley ha influito a produrre un effetto contrario, a quello, che questo idealista aveva intenzione di far nascere: questo effetto si è lo scetticismo di Hume, da cui è nato, come vedremo, l' idealismo trascendentale di Kant, sistema che distrugge radicalmente la realtà delle nostre conoscenze, ponendo *l' acatelepsia* degli antichi scettici.

Hume ha ammesso la dottrina di Berkeley in due punti principali: 1.° Noi non possiamo percepire altra cosa, se non che le nostre idee. Queste non possono esser simili agli oggetti a cui si riferiscono: 2.° Le nostre idee non sono cause efficienti le une delle altre; esse sono in congiunzione ma non mica in connessione. Osservate, che questo secondo punto di dottrina è un punto principale nello idealismo di Berkeley. La ragione, per cui mangiando dei cibi io provo del piacere si è, perchè le idee de' cibi sono seguite, per la volontà Divina, da alcune date sensazioni piacevoli. Hume, combinando questi principii con quello di Locke su l' origine delle nostre idee, ha dedotto 1.° il conflitto fra la ragione, e l' istinto; 2.° l' insufficienza del principio della causalità, per istabilire alcuna realtà esterna al proprio *me*; il che vale quanto dire, che ne ha dedotto lo scetticismo.

Inoltre vi fo osservare, che lo scetticismo oppone al realismo, cioè al sistema della realtà degli oggetti sensibili fuori di qualunque spirito la possibilità dell'idealismo, ed all'idealismo oppone la possibilità del realismo. Berkeley confessa di non aver combattuto questa possibilità, e di non averla potuta combattere, perchè l' oggetto, di cui parliamo, in se stesso considerato, non presenta alcuna nozione. Ma si può egli limitare la realtà a' limiti dell' intelligenza umana?

LETTERA X.

Come Reid, ed i suoi discepoli hanno combattuto lo scetticismo di Hume.

Vi esposi, amico pregiatissimo, nella lettera ottava, la filosofia di Hume: nella lettera nona ve ne mostrai la relazione con alcune dottrine precedenti. È tempo di mostrarvi l'influenza di questa filosofia su di altri sistemi filosofici nati in Inghilterra, ed in Alemagna.

Tutte le ricerche di Hume potrebbero esprimersi, come vi dissi, col seguente problema generale: *la filosofia è essa possibile?* oppure, *lo spirito umano è esso capace di cognizioni filosofiche?* La risoluzione, che Hume ci ha dato di questo problema può anche esprimersi in poche parole. La filosofia non è possibile senza la conoscenza della connessione fra le cause e gli effetti. Ora l'esperienza non ci somministra alcuna idea di questa connessione, e dall'altra parte tutte le nostre idee derivando dall'esperienza segue, che la filosofia non è mica possibile; e che lo spirito umano non è capace di altre conoscenze, se non che della semplice cognizione storica di alcuni fatti accaduti dentro il suo spirito; e de' quali egli si ricorda.

Per combattere questo risultamento scettico de' ragionamenti di Hume, Reid professore di filosofia a Glaygout rispose concedendo ad Hume, che l'esperienza non ci somministra alcuna idea di connessione; ma che non tutte le idee e conoscenze nostre derivano dall'esperienza: che bisogna ammettere nello spirito umano alcune verità fondamentali, indipendenti dall'esperienza, secondo le quali non solamente il volgo, ma eziandio i filosofi più profondi, ragionano, e sono obbligati di ragionare allora che voglion esser intesi, ed acciocchè sia ossibile di disputare con essi. Queste verità fondamen-

tali determinano il giudizio in un modo distinto, ed il loro complesso costituisce il *senso comune.* Tosto che un uomo le concepisce è obbligato di dar loro il suo assenso. La facoltà di conoscerle è innata, e comune a tutti gli uomini. Fa d'uopo solamente, che lo spirito sia interamente sviluppato e pervenuto alla sua maturità, ed esente da qualunque pregiudizio. Con questo ricorso al senso comune, Reid e la sua scuola cercò di combattere lo scetticismo di Hume. Ma veniamo all'applicazione del principio generale.

Quando si dice, che ogni avvenimento nella natura dimostra l'azione di una causa, il vocabolo *causa* esprime qualche cosa, che si suppone necessariamente in connessione con questo avvenimento, e senza la quale questo avvenimento non avrebbe avuto luogo. Il senso in cui prendesi qui il vocabolo causa, può chiamarsi il senso metafisico del vocabolo, e le cause che esso disegna possono chiamarsi *cause metafisiche o efficienti.* Ma nella filosofia naturale quando si dice, che una cosa è la causa di un'altra si vuol dire semplicemente, che queste due cose sono costantemente unite in modo che nell'istante in cui una è osservata, l'altra è tosto aspettata. Le cause di cui parliamo e che sono l'oggetto della filosofia naturale, posson esser chiamate, per distinguerle dalle precedenti, *cause fisiche.* Queste sorti di cause non ci sono insegnate, se non che dalla esperienza, e se la conoscenza sperimentale ci mancasse, noi non potremmo regolare la nostra condotta, secondo il corso naturale delle cose. Ma se l'esperienza ci somministra la nozione delle cause fisiche, essa è impotente a somministrarci quella delle cause metafisiche. Le sensazioni esterne, ed i sentimenti interni, non ci somministrano certamente, secondo la filosofia che esponiamo, la nozione di una forza che produce da se stessa un avvenimento qualunque nella natura. Da ciò Hume conchiuse, che noi non abbiamo affatto una nozione della causa efficiente o metafisica. Ma questa conclusione è smentita dalla coscienza, la quale ci fa scovrire chiaramente nel nostro spirito la nozione di cui parliamo. Ciò che può conchiudersi si è, che vi sono in noi delle nozioni, le quali ven-

gono all'occasione de' sentimenti, o insieme con essi, sebbene da essi non derivino.

I filosofi, dice un discepolo di Reid, Dugald Stewart, non hanno ben distiuto la causa efficiente dalla causa fisica; e questa confusione è stata la causa di molti errori. È una legge della nostra natura, come abbiam detto, quella che ci porta a riferire tutti i cambiamenti che osserviamo nell' universo, all'azione di una causa efficiente. Questo atto della nostra intelligenza non è mica un risultamento del raziociuio; esso accompagna però necessariamente la percezione dell' avvenimento; egli ci è realmente impossibile di vedere un cambiamento, senza esser conviuti, che esso è stato prodotto dall' azione di una causa. Da questa associazione necessaria deriva, che quando due avvenimenti si offrono a noi costantemente uniti, noi siamo condotti ad associare a quello che precede l'idea di causa o di efficacia, e di attribuirgli il potere pel quale il cambiamento è stato prodotto. Avviene in conseguenza di questa associazione, che noi riguardiamo la filosofia come la scienza delle cause efficienti, e che perdiamo di vista la parte, che ha l' atto stesso del nostro spirito nell' aspetto che ci presentano i fenomeni della natura.

Dalla confusione delle cause metafisiche colle cause fisiche è nato, che si è applicato alle seconde ciò che conviene alle prime. Si è detto che ogni causa non può operare se non che nel tempo e nel luogo in cui è esistente; ma questo principio, il quale è evidente per le cause metafisiche, non è applicabile, dice Dugald Stewart, alle cause fisiche: parlando in rigore queste non operano, nè producono cosa alcuna: esse precedono solamente gli effetti; quindi questi possono esser esistenti in luoghi ed in tempi diversi da quelli, in cui sono esistenti le loro cause fisiche. I filosofi intanto hanno ancor applicato il principio di cui parliamo alle cause fisiche. Eglino hanno mostrato della ripugnanza eziandio in fisica a chiamare un avvenimento la causa di un altro allora che i due avvenimenti erano separati dal menomo intervallo o di spazio o di tempo. Allora che si tratta d' impulsione, eglino non hanno la menoma

ripugnanza di dire, che l'urto è la causa del moto. Ma non vogliono ammettere l'attrazione fra due corpi collocati in distanza fra di essi, senza che vi fosse alcun mezzo fisico di comunicazione fra i corpi di cui parliamo. La ragione di questo loro giudizio si è, che la causa non può operare nel luogo in cui non è; e che in conseguenza un corpo non può esser la causa del moto di un altro corpo collocato a qualche distanza da esso, senza un mezzo fisico di comunicazione Ma se questi filosofi distinguessero la causa metafisica dalla causa fisica, e se osservassero, che le cause, le quali ci si mostrano nella natura non sono le cause metafisiche, ma le cause fisiche, vedrebbero certamente che la distinzione fra la comunicazione del moto per mezzo dell'impulsione, e quella per mezzo dell' attrazione non è in alcun modo fondata: essi vedrebbero nella prima un moto al seguito di un altro moto, cioè un fatto al seguito di un altro fatto: essi vedrebbero eziandio nell'attrazione un moto in un corpo unito costantemente all' esistenza del moto in un altro corpo, che trovasi in un luogo dello spazio, lontano dal luogo del primo; cioè vedrebbero due fatti in congiunzione, ma non mica in connessione.

La scuola di Reid ricorre dunque a' principii soggettivi *a priori*, per far argine allo scetticismo di Hume. La nozione della causa efficiente o metafisica è in noi *a priori*. Il principio della causalità: *non vi ha effetto senza una causa* è un principio primitivo *a priori* del nostro intelletto. Questo principio ha un valore reale ed esprime una legge delle cose in se stesse considerate. L' esperienza assicurandoci dell'esistenza degli avvenimenti nella natura sensibile, il principio *a priori* della causalità ci assicura dell' esistenza delle cause efficienti. Hume ha detto: tutte le idee vengono da' sentimenti: questi non ci danno la nozione della causa efficiente; il nostro spirito è dunque privo di questa nozione. Egli avrebbe dovuto ragionare altrimenti: noi abbiamo una nozione della causa efficiente, è questo un fatto, di cui ci rende certi l'intima coscienza: i sentimenti non possono darci questa nozione: essa non

viene dunque dalle cose osservate, ma è nell' osservatore.

La natura ci presenta de' fatti, che sono solamente in congiunzione, non già in connessione; le cause dunque, che sono l' oggetto della filosofia naturale, sono le cause fisiche, non già le cause metafisiche. La confusione di queste due specie di cause ha fatto nascere de' falsi ragionamenti non solo nella fisica, ma eziandio nella filosofia dello spirito umano. Una spezie di questi falsi ragionamenti si è quella, con cui si cerca di stabilire, che lo spirito non può percepire immediatamente gli oggetti esterni, e che egli non li percepisce, se non che per mezzo delle sue idee, il che vale quanto dire, che lo spirito non percepisce gli oggetti esterni, ma solamente le loro immagini o rappresentazioni. In vero se si tiene per principio, che nell' atto della percezione, lo spirito opera su l' oggetto, o l' oggetto su lo spirito, e se nello stesso tempo si ammette, che nulla può operare dove non è esistente, si è necessariamente obbligato di concludere, che lo spirito non può percepire se non che ciò che ritrova in se stesso, vale a dire le sue proprie idee: è questo appunto il raziocinio di Malebranche. Noi vediamo, dice questo metafisico, il sole, le stelle, ed un' infinità di altri oggetti fuori di noi; ora non è verisimile, che l' anima esca fuori del corpo, e vada per così dire a passeggiare nei Cieli, per contemplarvi tutti questi oggetti. Ella non li vede dunque in se stessi, e l' oggetto immediato del nostro spirito, allora che vede il sole, per esempio, non è mica il sole; ma qualche cosa che è intimamente unita all' anima nostra; e questa cosa è appunto ciò che io chiamo *idea*. Lo spirito non percepisce dunque immediatamente se non che le sue idee. Questo raziocinio suppone, che lo spirito, riguardato come causa efficiente della percezione degli oggetti esterni, non può operare se non che in se stesso, non già negli oggetti che sono fuori di lui; o che gli oggetti esterni riguardati come causa efficiente delle percezioni dello spirito non possono operare se non che nel luogo in cui sono, non già nello spirito in cui non sono.

Digitized by Google

Inoltre supponiamo, che il nostro corpo possa operare su l'anima nostra; che cosa potrà esso in lei produrre, fuori di sensazioni, o idee? In tal caso è necessario di supporre, che lo spirito non può percepire gli oggetti esterni, se non che per mezzo d'immagini, o idee. Ma se si ammette, che gli oggetti esterni, e la percezione di essi, non sono altra cosa, se non che due fatti l'uno al seguito dell'altro, e che l'uno non è mica la causa efficiente dell'altro, ma solamente la causa fisica; in tal caso il raziocinio rapportato non può avere più alcun valore; e lo spirito può percepire immediatamente gli oggetti esterni, senza il mezzo delle loro idee o immagini.

Ma non solamente il mezzo delle idee per percepire gli oggetti esterni non è fondato su di alcun argomento legittimo; ma eziandio queste pretese immagini presentano in se stesse una nozione contraddittoria. Quanto agli oggetti della veduta, dice Reid, io intendo ciò che si vuol dire allora che si parla della loro figura esistente nel cervello, ma come concepire l'immagine del loro colore in un luogo, in cui regna la più perfetta oscurità? Quanto agli altri oggetti dei sensi, io non posso concepire ciò che s'intende per l'immagine di questi oggetti. Che mi si dica che cosa è l'immagine del freddo e del caldo, dell'aspro e del levigato, che cosa è l'immagine di un suono, di un odore, di un sapore. Il vocabolo *immagine* applicato a questi diversi oggetti de' sensi non significa assolutamente cosa alcuna. Inoltre i filosofi parlando di questo preteso mezzo delle idee, usano un linguaggio talmente misterioso, ed ambiguo, che non s'intende, se essi lo ripongono nell'anima, o fuor dell'anima; ed in qualunque modo cadono in nuovi imbarazzi.

La dottrina di Reid riguardo alla percezione degli oggetti esterni è la seguente. L'anima è di una tal natura, che certe impressioni fatte su gli organi de' nostri sensi dagli oggetti esterni sono seguite da alcune sensazioni corrispondenti. Queste sensazioni non rassomigliano alle qualità della materia più di quello che i vocaboli rassomigliano alle cose che essi disegnano. Queste

sensazioni sono seguite dalla percezione che noi abbiamo dell' esistenza e delle qualità de'corpi, che hanno fatto impressione sull'organo. Tutte le circostanze di questo fenomeno sono incomprensibili. Per quanto possiamo giudicarne, il legame stabilito fra la sensazione, e la percezione, e quello che si osserva fra l' impressione fatta su l' organo e la sensazione possono benissimo essere riputati arbitrarii, o l'effetto della libera volontà di colui, che gli ha così stabiliti. Egli è dunque possibile, che le nostre sensazioni non sieno altra cosa, se non che le occasioni, e non mica le cause efficienti delle percezioni, che loro corrispondono. Egli è possibile, che la considerazione di queste sensazioni, le quali sono modificazioni dell' anima non ispanda alcuna luce sulla maniera, con cui noi acquistiamo la conoscenza dell' esistenza e delle qualità de' corpi. Da ciò segue, che il nostro spirito ha la percezione immediata degli oggetti esteriori, non già delle loro spezie o immagini. Con questa dottrina si toglie il conflitto, che Hume ha creduto di esservi fra l' istinto e la ragione. Lo spirito percepisce immediatamente gli oggetti esterni, come crede il senso comune degli uomini. Con questa dottrina si serba intatto il principio di Hume, che nella natura non vi sono avvenimenti in connessione; ma, per quanto possiamo conoscere, solamente in congiunzione. I fatti che qui si trovano in congiunzione sono i seguenti, 1.° l' impressione degli oggetti esterni su i sensi, 2.° la sensazione nello spirito, 3.° la percezione di questi medesimi oggetti. L'impressione degli oggetti su i sensi è la causa fisica, o se si vuole occasionale della sensazione. La sensazione è la causa della percezione. Da ciò segue, che la spinosa questione, come le sensazioni, le quali sono interne all' anima, ci fanno percepire *un di fuori*? non imbarazza punto la scuola di Reid: la risposta, che questa ne dà è facile: i due fatti dell' esistenza della sensazione, e quello dell' esistenza della percezione immediata degli oggetti esterni, sono due fatti che noi osserviamo in congiunzione, non già in connessione: essi sono come tutti gli altri fatti della natura, che noi vediamo costantemente uniti. Se

io stendo la mano su di un globo di marmo, provo la sensazione di freddo, e quella di resistenza: queste sensazioni sono immediatamente seguite dalla percezione di qualche cosa estesa, che fa impressione su la mia mano.

Ma se l'impressione degli oggetti esterni su i sensi non è in connessione colla percezione di questa stessa impressione, qual mezzo abbiamo noi per esser sicuri della realtà di questa impressione, e perciò di quella degli oggetti esterni? Reid ricorre alle verità fondamentali, che formano il deposito del senso comune. Una di queste si è, *la veracità della testimonianza de' sensi.* Tutti gli uomini credono indubitatamente alla testimonianza de' loro sensi. L'idealismo c'isola nella natura, esso ci toglie tutti gli altri uomini, i nostri cari amici, i nostri parenti; esso è dunque in contraddizione colle nostre più tenere affezioni, e collo stato abituale del nostro spirito. Esso dichiara la guerra al senso comune; ma non può trionfarne, perchè l'uomo obbedisce sempre nel corso della sua vita alla sua natura, ed al suo istinto, senza lasciarsi sedurre da simili speculazioni. In questo modo la filosofia che esponiamo ammettendo con Hume la sola congiunzione de' fatti della natura, non già la connessione, cerca di evitare il risultamento scettico di questo filosofo, circa la realtà degli oggetti esterni.

Noi non percepiamo, secondo la scuola di Reid, se non che le qualità delle cose; ma è un principio fondamentale del nostro intelletto, che queste qualità appartengono ad una sostanza. Così siamo sicuri dell'esistenza della sostanza pensante, e della sostanza estesa.

In un modo consimile si cerca di stabilire la similitudine del futuro al passato. Questa similitudine è una delle verità fondamentali. Si attendono in generale, in certe circostanze, gli stessi avvenimenti, che si sono sperimentati in circostanze simili. È questo un principio, secondo il quale tutti gli uomini giudicano, ed operano, senza mica inquietarsi delle basi che servono di fondamento al medesimo. Egli regna ne' fenomeni della natura una certa uniformità che serve di fondamento alle re-

gole generali. Queste regole ci mettono in istato di prevedere ciò che dee accadere nel corso naturale delle cose. Colui che annuncia il moto de' pianeti, gli effetti di certi rimedii, il risultamento di alcune combinazioni naturali fa una spezie di profezia naturale.

Il principio di Hume, su la causalità de' fatti naturali, allora che si combina col valore reale di questo altro principio: *non vi ha effetto senza una causa efficiente*, lungi di esser contrario al teismo, gli è piuttosto favorevole. Se i corpi non possono essere, o almeno non sono le cause efficienti de' moti, che si comunicano scambievolmente, cioè che sembrano comunicarsi, segue che la causa efficiente del moto nella natura è fuori della natura stessa; e che questa natura ha un Legislatore Supremo. Le illazioni scettiche circa l'esistenza di un'Intelligenza Suprema, che Hume deduce dalla sua dottrina su la causalità, non hanno alcun valore, perchè non sono deduzioni legittime. Se non vi sono cause efficienti nella natura, questa ci offre dunque degli effetti, i quali hanno una causa efficiente fuori di essa. È questa l'illazione legittima, che Hume doveva dedurre dalla sua dottrina.

L'analogia poi ci somministra un argomento positivo per l'esistenza di una Suprema intelligenza. Siccome la nostra natura ci obbliga ad ammettere negli altri uomini, i quali ci offrono gli stessi fenomeni, che vediamo nel nostro proprio corpo, uno spirito simile al nostro, così la stessa natura ci obbliga ad ammetter l'esistenza di una Intelligenza Suprema, osservando nello universo visibile de' caratteri, e de' fenomeni che l'annunciano. Tale è la filosofia del senso comune, che Reid cercò di stabilire, e di opporre allo scetticismo di Hume. Dalla stessa vedete, che la collezione di alcuni principii soggettivi *a priori*, chiamati *verità fondamentali*, sostiene la realtà della nostra conoscenza.

Di tutti i travagli di Reid su i differenti soggetti discussi ne' tempi suoi non ci rimane, che il suo saggio su le facoltà attive dell'uomo, e la sua prima opera su le facoltà intellettuali, pubblicata nel 1785, quasi tredici anni dopo la prima. Dugald Stewart si è occupato a riempiere il vôto lasciato da Reid.

LETTERA XI.

Come la dottrina di Hume, e quella di Reid condussero Kant al trascendentalismo.

Eccomi, amico, a farvi conoscere la connessione del criticismo di Kant collo scetticismo di Hume, e come questo abbia influito a produrre quello. Il filosofo di Koenisberg fa ragionare Hume nel modo seguente: la causalità *metafisica* non è nelle cose osservate; essa è dunque un prodotto dell'immaginazione nascente dall'abitudine.

Questo raziocinio, dice Kant, è inesatto: bisognava ragionar così: la causalità non è nelle cose osservate; essa è dunque nell'osservatore. Ma qui Kant non prende il pensiere di Hume: il ragionamento di questo secondo filosofo, come vi ho detto nella ottava lettera, è tutt'altro. La causalità *metafisica*, egli dice, non è nelle cose osservate; essa non può dunque essere nell'osservatore, in cui tutto deriva dalle cose osservate.

Reid comprese bene il pensiere di Hume, e fece appunto un raziocinio esatto contro di questo filosofo dicendo: la causalità metafisica è un fatto nel nostro intelletto: essa non deriva dalle cose osservate; è dunque una legge soggettiva dell'osservatore. Kant osserva contro di Reid, che questi non ha inteso lo stato della questione. Non si disputava, egli dice, dell'esistenza del concetto di causalità metafisica, ma dell'origine di questo concetto. Niente affatto. Hume non potendo trovar l'origine del concetto nell'esperienza, negò l'esistenza di esso. La critica dunque, che quì Kant fa di Reid, è ingiusta. Il principio della causalità essendo, secondo Kant, nell'osservatore, questo filosofo cercò di conoscere la natura di un tal principio.

Il principio: *non vi ha effetto senza una causa,*

ha egli cercato, è esso un giudizio identico? Io non vedo nella nozione di un effetto, che è quella di un fatto, racchiusa la nozione di un altro fatto, che sia la causa: il giudizio enunciato non è dunque, conclude Kant, identico; esso è un giudizio in cui si aggiunge al soggetto un predicato, che nel soggetto non si trova; esso è in conseguenza un giudizio addizionale, e può chiamarsi un *giudizio sintetico.*

Inoltre questo giudizio è necessario, e perciò *a priori.* Bisogna dunque ammettere de' giudizii sintetici *a priori.* L'esistenza di questi giudizii fu il primo risultamento, che Kant ottenne nell'esame della dottrina di Hume. Ma spieghiamo ciò con maggior chiarezza, essendo l'esistenza de' giudizii sintetici *a priori* uno degli articoli fondamentali del criticismo.

Noi abbiamo de' giudizii, ne' quali il concetto del predicato è compreso nel concetto del soggetto: così se dopo di aver definito il triangolo, per una figura trilatera, soggiungete: il triangolo è una figura, oppure nel triangolo vi sono tre lati, in questi due giudizii il concetto del predicato è compreso nel concetto del soggetto; poichè il primo può esprimersi a questo altro modo: *una figura trilatera è figura*, ed il secondo può esprimersi così: *una figura che ha tre lati, ha tre lati.* In questi due esempii è evidente, che il concetto del predicato fa parte del concetto del soggetto: Tali giudizii si chiamano da Kant *giudizii analitici*; e siccome essi sono necessarii ed indipendenti dalla esperienza, si chiamano ancora *giudizii analitici a priori.* Essi son tutti appoggiati sul principio di contraddizione, poichè chi pone il concetto del soggetto, cadrebbe in contraddizione non ponendo il concetto del predicato, che in quello del soggetto è compreso. Nei giudizii analitici non si fa se non che decomporre il concetto del soggetto, perciò tali giudizii si chiamano analitici. Per formarli è sufficiente il solo concetto del soggetto. Quando dunque il concetto del predicato non si ritrova in quello del soggetto, tali giudizii non possono essere analitici.

Ma abbiamo noi de' giudizii, ne' quali il concetto

del predicato non trovasi compreso in quello del soggetto? Hume ha osservato, che in tutti i casi sperimentali, che ci manifestano le cause e gli effetti della natura, non possiamo giammai ritrovare il concetto dell'effetto in quello della causa; tutti i giudizii dunque, i quali riguardano siffatti casi, non sono giudizii analitici, perchè il concetto del predicato non può trovarsi in quello del soggetto. Un corpo fluido e trasparente che io chiamo *acqua*, estingue la sete, e serve di nutrizione alle piante, ed agli animali: nel concetto di un corpo fluido e trasparente io non posso certamente ritrovare compreso quello dell'estinzione della sete, e della nutrizione delle piante e degli animali: ciò vale quanto dire, che il concetto dell'effetto, che è l'estinzione della sete, e la nutrizione delle piante e degli animali, non è compreso nel concetto della causa, che è quello dell'acqua, cioè di un corpo fluido e trasparente. Ora tutti i casi relativi alle cause, ed agli effetti, che osserviamo nella natura, sono secondo Hume, di questa spezie. Noi non possiamo giammai ritrovare il concetto dell'effetto in quello della causa. Tutti i giudizii dunque, che riguardano siffatti casi, non possono essere giudizii analitici. Kant gli chiama *giudizii sintetici*, cioè addizionali, perchè aggiungono al concetto del soggetto quello del predicato: nell'esempio rapportato, nel giudizio: *un corpo fluido e trasparente estingue la sete*, si aggiunge al concetto del soggetto, che è quello di un corpo fluido e trasparente, il concetto del predicato, che in esso non è compreso, cioè quello *del potere di estinguer la sete*. Un tal giudizio è dunque sintetico. L'espressione generale di tutti i giudizii riguardanti la causalità è la proposizione seguente: *ogni effetto deriva da una causa*, oppure *ogni causa è seguìta dal suo effetto*. Questa proposizione, esprimendo tutti i giudizii particolari su la causalità, debbe secondo Kant, esprimere un giudizio sintetico più generale. Difatto, egli soggiunge, per effetto s'intende un fatto qualunque; ora nel concetto di un fatto non si ritrova racchiuso il concetto di un altro fatto; nel concetto dell'effetto non si ritrova dunque racchiuso il concetto della causa, e la

proposizione: *ogni effetto ha una causa*, non esprime un giudizio analitico, ma un giudizio sintetico. Lo stesso dee dirsi dell'altra proposizione: *ogni causa è seguita dal suo effetto*. Ma le proposizioni enunciate esprimono giudizii necessarii; in conseguenza giudizii *a priori*; fa d'uopo dunque ammettere de' giudizii *sintetici a priori*.

Kant cercò in seguito, se altri giudizii *a priori* fossero ancora sintetici; ed il risultamento delle sue ricerche fu, che la matematica pura poggia su di principii sintetici *a priori*, che la fisica ha bisogno ancora di siffatti principii, e che su giudizii sintetici *a priori* è appoggiata la metafisica.

Uno de' principii della geometria è: *la linea retta è il più breve cammino fra due punti*: era un tal principio, secondo Kant, è un giudizio sintetico. Nel concetto della linea retta non si trova racchiuso quello di *più breve cammino*; questo predicato è dunque aggiunto al soggetto. Così ragiona Kant.

L'aritmetica, egli continua ad osservare, suppone ancora siffatti giudizii. Se dite, *sette più cinque è dodici*, un tal giudizio è sintetico: voi non trovate il concetto di *dodici* nel concetto di *sette più cinque*: per assicurarvene osservate, che prima di numerare non sapreste dire, che sette più cinque sia dodici. Difatti se vi si proponessero de' numeri molto grandi di sommare, voi prima di aver eseguito l'operazione, non sapreste certamente indicarne la somma: il solo concetto dunque del soggetto in siffatti giudizii non è sufficiente a somministrarvi il concetto del predicato; non ritrovate, in conseguenza, il concetto del predicato in quello del soggetto, come lo trovate ne' giudizii analitici. I giudizii aritmetici, di cui parliamo, sono perciò sintetici: essi sono eziandio *a priori*, perchè sono necessarii. Le matematiche pure son dunque appoggiate su de' giudizii sintetici *a priori*.

Dalle matematiche pure il filosofo di Koenisberg passò all'esame de' principii della fisica generale. Egli credette, che questa scienza fosse ancora appoggiata su di alcuni principii sintetici *a priori*; e ne reca in esem-

pio i due seguenti. *In tutti i cambiamenti de' corpi la quantità della materia resta sempre la stessa. La reazione è sempre uguale e contraria all' azione.* Questi principii dice Kant, sono necessarii, e perciò *a priori*; essi son ancora sintetici, perchè il concetto del predicato non si ritrova in quello del soggetto.

La metafisica, dice ancora Kant, è appoggiata interamente su principii sintetici, *a priori*; mà della metafisica vi parlerò in altra lettera.

Concludiamo. Il primo risultamento, che Kant ottenne dall' esame della dottrina di Hume, fu l'esistenza de' giudizii sintetici *a priori*; i quali sono i fondamenti della matematica pura, della fisica pura, e della metafisica. Ma se vi sono de' giudizii sintetici *a priori*; la filosofia dee cercare come essi sieno possibili. Il problema generale dunque della ragion pura si è: *come son possibili i giudizii sintetici a priori?* Il problema enunciato può risolversi ne' seguenti problemi più particolari cioè: *come è possibile la matematica pura? come è possibile la fisica pura? come è possibile la metafisica?* Ecco come l'esame della dottrina di Hume menò Kant alla filosofia trascendentale, la quale tutta consiste nella risoluzione de' problemi enunciati, o del problema generale della possibilità de' giudizii sintetici *a priori.*

Ma come son essi possibili i giudizii sintetici *a priori?* È certo da quanto abbiam detto, che vi sono de' giudizii sintetici sperimentali; ora questi non son possibili, se non che per mezzo della esperienza, cioè della visione empirica. Come possiamo giudicare, che l'acqua estingua la sete, e nutrisca le piante e gli animali, se non perchè vediamo coll' esperienza, che la cosa è così? La visione empirica dunque rende possibili i giudizii sintetici empirici. Se ne' giudizii sintetici il predicato non può ritrovarsi nel concetto del soggetto, è necessario che si abbia un altro mezzo per aggiungervelo; e questo mezzo non può essere altro se non che una visione. Se la visione è empirica, cioè unita alla sensazione, il giudizio che ne risulta sarà sintetico em-

pirico. Da ciò segue, che per avere un giudizio sintetico *a priori* è necessaria una visione *a priori*, per mezzo della quale possono solamente darsi questi giudizii. Ma è ella possibile una visione *a priori*? Non si può vedere una cosa, se questa cosa non ci è presente, cioè non ci è data; ed in tal caso la visione è empirica, non *a priori*. La visione *a priori*, dice Kant, non è possibile, se non che come forma cioè come modo della visione empirica. I nostri modi di vedere debbono essere *a priori* in noi; e questi modi o forme delle visioni empiriche possono chiamarsi *visioni pure*, per mezzo delle quali son possibili i giudizii sintetici *a priori*. Per discovrire queste visioni pure, noi abbiamo un principio certo, ed è quello che serve a farci distinguere ciò che vi ha di puro o di soggettivo nella nostra conoscenza, da ciò che è oggettivo ed empirico. Tutto ciò che è necessario ed universale, viene dal soggetto: quello che è accidentale e variabile viene dall' oggetto. Le visioni dello spazio e del tempo hanno in se i caratteri di necessità, e di universalità, come vi ho esposto nella lettera quarta; esse son dunque visioni pure; e per loro mezzo son possibili i giudizii sintetici *a priori*.

I giudizii sintetici *a priori* sono giudizii: per la loro possibilità si richiedono dunque tutte quelle condizioni necessarie per la possibilità di qualunque giudizio. Ora il giudizio consiste nel riunire sotto un concetto più alto, o più universale, la varietà delle rappresentazioni, date a noi dalla sensibilità. Questi concetti sono i concetti puri e possono chiamarsi *categorie*. Il numero di queste categorie è quello di dodici. Io vi ho esposto ampiamente nella lettera quinta la dottrina kantiana delle categorie. Per la possibilità de' giudizii sintetici *a priori* è dunque necessaria l'applicazione delle categorie alle visioni pure del tempo e dello spazio. In questa applicazione consiste lo *schematismo* che vi ho esposto nella lettera sesta. I giudizii sintetici *a priori* son dunque possibili per lo schematismo puro dell'intelligenza. Il geometra conosce l'evidenza delle sue proposizioni costruendo i suoi concetti nello spazio.

L'aritmetico dati due numeri ne ritrova un terzo

per mezzo della visione del calcolo. Tutto questo artifizio consiste ad elevare a concetti le visioni pure del tempo e dello spazio, ponendo in esse delle determinazioni, coll'applicazione delle categorie. Ecco come l'estetica trascendentale di Kant e l'analitica trascendentale de' concetti, e tutta la critica della ragion pura, è nata dall'esame della dottrina di Hume su la causalità.

La dottrina de' giudizii sintetici *a priori* ha ancora una stretta relazione collo stato antecedente della filosofia, circa l'utilità delle verità necessarie nell'aumento della nostra conoscenza. La filosofia, che Locke cercò di stabilire, presenta varie imperfezioni. Il filosofo inglese riguardò come frivole tutte le proposizioni identiche non solo quelle ne' termini come: *una figura trilatera è figura,* ma eziandio quelle, che sono identiche nel pensiere, cioè quelle in cui l'idea del predicato è racchiusa in quella del soggetto. Le sole proposizioni istruttive sono, secondo Locke, quelle in cui il predicato è una conseguenza necessaria dell'idea complessa del soggetto, ma che non è mica racchiuso in questa idea, ma come può egli ciò avvenire? Come possiamo sortire dall'idea del soggetto per aggiungervi un'altra idea? Kant si occupò di questa questione, e pervenne a' giudizii sintetici *a priori*. Io non esamino, amico, nè la dottrina di Locke, nè quella di Kant; ma solamente vi fo osservare la connessione delle dottrine filosofiche, che vi espongo. Condillac si pose in un punto diametralmente opposto a quello di Locke. Tutte le proposizioni non sono, secondo il filosofo francese, che una stessa idea espressa diversamente. Ma se la cosa è così, si domanda a Condillac, in che cosa il raziocinio speculativo, è istruttivo? L'ignoto, egli dice, a cui si giunge ragionando, è lo stesso del noto, da cui si parte. Questa soluzione non è certamente soddisfacente. Se l'ignoto è lo stesso del noto, io nulla so dippiù, dopo d'avere ragionato, di quello che sapeva prima di ragionare. L'insufficienza delle soluzioni di Locke e di Condillac, sul modo in cui il raziocinio astratto sia istruttivo, unita alla dottrina kantiana de'giudizii sintetici *a priori*, può servire a far conoscere il bisogno di una nuova soluzione su questo oggetto.

Dopo d'avere il filosofo di Koenisberg stabilito la possibilità de' giudizii sintetici *a priori*, per mezzo dell'applicazione delle categorie alle visioni pure del tempo e dello spazio, ci dà l'esposizione sistematica di questi principii, in conformità della tavola delle categorie.

Il principio supremo di tutti i giudizii sintetici è: *ogni oggetto è subordinato alle condizioni necessarie dell'unità sintetica del moltiplice della visione in una esperienza possibile.* Per non farvi abbagliare da questo tornio di parole, che qui Kant usa, osservate, che l'oggetto, secondo la filosofia trascendentale, è lo stesso col *concetto empirico*; che il concetto empirico è lo stesso colla unità sintetica del moltiplice della visione in una esperienza possibile.

Le condizioni necessarie di questa unità sintetica son dunque le condizioni per la formazione del concetto empirico, e queste condizioni sono le condizioni della possibilità dell'oggetto. Ma a che cosa tende egli mai questo tornio di parole? Ciò significa che i giudizii sintetici *a priori* sono le leggi dell'esperienza, o hanno un rapporto ad un'esperienza possibile, cioè possono effettuarsi nella esperienza. Questo rapporto ad un'esperienza possibile è, secondo Kant, essenziale a questi giudizii. Quando il matematico vede *a priori*, che la linea retta è la più breve di tutte quelle, che possono tirarsi fra due punti, egli può verificare questo principio in qualunque esperienza possibile, misurando effettivamente le linee in questione.

Quando l'aritmetico vede, che sette più cinque è dodici, egli può verificare il principio in tutti i casi particolari che l'esperienza gli presenta. È dunque principio supremo di tutti i giudizii sintetici *a priori*, che essi possano avere la realtà nell'esperienza. Le categorie servono a costituire gli oggetti della esperienza, ed i principii altro non sono se non che le condizioni o le leggi con cui le categorie hanno un valore oggettivo nella esperienza. Questi principii si dividono da Kant 1.° *in assiomi della visione*; 2.° *in anticipazioni della percezione*; 3.° *in analogie dell'esperienza*; 4.° *in postulati del pensare empirico in generale.*

Il principio degli assiomi della visione è: *ogni fenomeno, cioè ogni oggetto veduto, consiste nelle grandezze estensive*. Gli oggetti veduti sono o i corpi esterni o l'*io*. I corpi esterni hanno una grandezza estensiva; e l'io ha una grandezza estensiva, poichè si presenta alla coscienza, come circoscritto in un dato spazio, e come esistente in un dato tempo. Lo spazio ed il tempo sono elementi necessarii per la formazione degli oggetti dell'esperienza; quindi ciascun oggetto, esistendo in un dato spazio, ed in un dato tempo, dee avere una grandezza estensiva.

Il principio delle anticipazioni della percezione è: *il reale di tutte le apparizioni ha un grado*, cioè una grandezza intensiva. Ciò vale quanto dire, che ogni sensazione ha un grado.

Il principio delle analogie dell'esperienza è: *l'esperienza è possibile soltanto mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni*. L'analogia prima si è: *persiste in ogni alternativa delle apparizioni la sostanza*; *e non aumenta nè scema il suo quanto nella natura*. La seconda analogia si è: *tutte le mutazioni accadono secondo la legge di congiunzione tra causa ed effetto*. L'analogia terza si è: *tutte le sostanze in quanto si possono percepire insieme nello spazio sono in azione reciproca universale*.

Non vi può esser esperienza, cioè un giudizio sperimentale, senza legare insieme le diverse percezioni. I modi della congiunzione sono in noi, e fra questi modi si riferiscono le categorie di sostanza ed accidente, di causa ed effetto, e quella di commercio. Queste categorie servono a congiungere; ma esse sono *a priori*; e sono le condizioni della possibilità dell'esperienza. L'esperienza non è perciò possibile senza la rappresentazione *a priori* di una connessione necessaria fra le nostre percezioni; e questa rappresentazione si esegue per mezzo delle tre categorie. Da ciò nascono le tre analogie esposte. Reid, nell'esame della dottrina di Hume, ammise, che l'idea di una connessione necessaria fra la modificazione e la sostanza, e fra la causa e l'effetto, era in

noi *a priori*. Ora una tale idea è necessaria per formare un giudizio sperimentale. I termini astratti non posson affermarsi l'uno dell'altro: non può dirsi: *la bianchezza è il peso*. Per avere una conoscenza sperimentale è necessario di avere un concreto: *ciò che è bianco è pesante*. Quindi la connessione necessaria fra l'accidente, *il peso*, con una sostanza è indispensabile a questo giudizio. Similmente non potete dire: *il fuoco brucia il legno*, senza la causalità.

I postulati del pensare empirico in genere sono: 1.° *ciò che s'accorda colle condizioni formali dell' esperienza è possibile*; 2.° *ciò che sta in connessione colle condizioni materiali della esperienza è positivo*; 3.° *ciò la cui connessione col positivo è determinata secondo le condizioni universali dell'esperienza è necessario*.

Il possibile, secondo Kant, è ciò che può effettuarsi nell'esperienza. La sola assenza della contraddizione costituisce il *possibile*, secondo la scuola di Leibnizio; questa condizione è insufficiente secondo Kant; ma si richiede che il concetto possa effettuarsi nell'esperienza. Il concetto di una facoltà nell'uomo di vedere, senza segni esteriori, i pensieri interiori di un altro uomo, non è certamente un concetto contraddittorio; e perciò una tal facoltà sarebbe possibile, secondo Leibnizio. Ma non è tale secondo Kant, perchè non se ne può vedere la realtà nell'esperienza. Affinchè dunque una cosa fosse riguardata come possibile, si richiede, che essa si accordi colle condizioni formali della esperienza, poichè senza di ciò non potrà giammai effettuarsi nella esperienza.

La realtà della nostra conoscenza consiste, secondo Kant, nelle percezioni sensibili. Se vedo cogli occhi il fumo, questo è un oggetto reale per me; ma il fumo, secondo le leggi materiali dell'esperienza, è in connessione col fuoco; questo è dunque ancora *positivo*. E' una legge empirica, che l'urto scambievole de' corpi produce del moto, dalla percezione dell'attratta limatura di ferro: si argomenta dunque in conformità di questa legge empirica, all'esistenza del fluido magnetico.

Un corpo pesante non sostenuto necessariamente cade, la caduta del corpo è un effetto, che nasce dal peso di esso. Ora la legge, che ogni causa produce l'effetto, o è seguita dall'effetto, è una legge universale dell'esperienza. La caduta del corpo pesante è in connessione col positivo, che è il peso, secondo la legge di causalità, che è una legge universale dell'esperienza. Ogni avvenimento nella natura suppone necessariamente una causa da cui deriva, ed un effetto, che lo segue.

Questa causa e questo effetto sono in connessione col positivo, giusta una legge universale dell'esperienza, la quale legge è la causalità; questa causa e questo effetto son dunque cose necessarie. La necessità, soggiunge Kant, non si estende al di là di ciò.

Tutti questi principii sintetici non sono, se non che leggi della sintesi dell'intelletto, colla quale esso costruisce gli oggetti della natura fenomenica: essi non sono, se non che lo *schematismo* delle diverse categorie.

Kant ha creduto, che la sua filosofia trascendentale evitava tutti i risultamenti scettici della filosofia di Hume. Questi aveva creduto impossibile di stabilire alcuna connessione fra i dati dell'esperienza; ed in conseguenza alcuna legge generale per la natura. Kant ricorrendo alle leggi soggettive della sintesi, ed aggiungendo, che queste leggi nella combinazione cogli elementi oggettivi, acquistavano un valore reale, ha creduto di aver evitato lo scetticismo di Hume. La natura, secondo Kant, ha alcune leggi generali, che lo spirito conosce *a priori*; ed i dati dell'esperienza son oggettivamente in connessione. E' una legge generale della natura, che tutti i fenomeni si versano nelle quantità estensive; che ogni sensazione ha un grado; che in tutti i cangiamenti della natura la quantità della materia resta la stessa; che ogni avvenimento deriva da un altro che lo precede; che le cose simultanee sono in un'azione reciproca. Così Kant hà creduto di evitare lo scetticismo di Hume.

Ma facciamo, ad oggetto d'intender bene il criticismo, alcune osservazioni. Le leggi di cui abbiamo parlato, non sono se non che le leggi della natura apparen-

te, non già le leggi della natura in se stessa considerata. Queste leggi sono le leggi soggettive della sintesi, con cui noi formiamo la natura sensibile. Tutto questo apparato di principii, che il criticismo ci presenta, non ci procura la menoma conoscenza delle cose in se: esso ci lascia in quel circolo di apparenze, che lo scetticismo non ci contrasta; e solamente si limita a renderci l'apparenza del futuro, sotto certi riguardi, simile costantemente a quella del passato, similitudine che Hume abbandona al solo istinto. Noi siam sicuri, secondo il criticismo , che nulla percepiremo o vedremo co' sensi esterni, se non che nello spazio; che nulla percepiremo col senso interno se non che nel tempo; che lo spazio ed il tempo saranno due rappresentazioni indelebili. Noi siam sicuri, che ogni sensazione avrà un grado, o una grandezza intensiva. Dite lo stesso degli altri principii sintetici *a priori*, che abbiamo esposto. Essi sono le condizioni necessarie di qualunque esperienza possibile.

Kant ci parla di *leggi empiriche*, o di *condizioni materiali della esperienza*. Ma io non comprendo che cosa possa intendersi con queste espressioni, conformemente al sistema del criticismo. Le sensazioni, che sono la sola parte empirica delle nostre conoscenze, sono da se stesse isolate e distinte: esse non hanno in se alcuna relazione ad esser congiunte in un modo piuttosto, che in un altro; la sintesi di esse è opera della intelligenza umana; i modi di questa sintesi sono *a priori* nel nostro intelletto; e l'intelletto è quello che dà le leggi alla natura fenomenica. Son queste tante dottrine fondamentali del criticismo. Che cosa son dunque *le leggi empiriche, le condizioni materiali della esperienza*? Per esempio, un corpo urta un altro corpo in quiete, questo si muove, è questa, dicesi, una legge empirica. Niente affatto, secondo i canoni del criticismo. Il moto del corpo urtante è antecedente a quello del corpo urtato, perchè noi l'abbiamo posto in un istante di tempo antecedente a quello del corpo urtato; e noi l'abbiamo posto così, perchè abbiam ordinato colla relazione di causalità questi due avvenimenti, costituendo

il primo per causa, ed il secondo per effetto. Questa legge è dunque soggettiva, ed essa è empirica, in quanto che si trova congiunta colle sensazioni. Se voi mi date de' caratteri di stampa, l'ordine di questi caratteri è tutto mio, esso non è empirico, se non perchè i caratteri mi sono dati: questi non hanno nulla in se stessi, che li determina ad essere combinati in un modo piuttosto che in un altro; la combinazione de' caratteri dipende dunque dallo stampatore: le leggi di questa combinazione son dunque soggettive; ed esse divengono oggettive ne' caratteri ordinati in questo modo piuttosto che in un altro. Dove son dunque le leggi empiriche distinte dalle leggi *a priori* dell' esperienza? Sarebbe da desiderarsi, che i filosofi, prima di produrre i loro sistemi, procurassero di accordarsi con se stessi.

LETTERA XII.

Dottrina di Kant sulla possibilità della metafisica, o dialettica trascendentale di questo filosofo.

Vi ho promesso, amico, nella lettera antecedente di ragionarvi in questa su la possibilità della metafisica. Essendo l'argomento molto importante, io vi prego di leggere con molta attenzione questa lettera.

Il vocabolo *metafisica*, preso nel senso il più ristretto, significa la scienza delle cose invisibili, e che sono al di là de' limiti della esperienza. Ora con qual diritto lo spirito passa egli dalle cose visibili, cioè sperimentali, alle cose invisibili, e non soggette all' esperienza? Il ponte di questo passaggio consiste, secondo Hume, nella causalità, e questa è insufficiente a farci stabilire la realtà degli oggetti invisibili, come vi ho detto esponendovi la dottrina del filosofo citato. Dalla

dottrina di Hume nasce dunque l'impossibilita della metafisica come scienza. Inoltre lo stesso filosofo, nel duodecimo saggio su l'intelletto umano, fa vedere le illazioni contraddittorie a cui giunge la ragione, ragionando su le questioni, che non possono decidersi per mezzo dell'esperienza; come sarebbe, per esempio, la divisibilità o indivisibilità della materia all'infinito. Bayle aveva eziandio posto in veduta queste contraddizioni, nell'articolo *Zenone*, ed in molti altri luoghi delle sue opere. Kant ammise l'illazione di Hume su l'impossibilità della metafisica come scienza. Questa illazione è un risultamento necessario della dottrina kantiana. Il nostro sapere non si estende al di là de' limiti dell'esperienza; e questa non ci presenta se non che fenomeni, apparenze. È questo il sommario del criticismo circa i limiti e la realtà della nostra conoscenza. La metafisica si riguarda come la scienza di ciò che non può essere oggetto di esperienza, come la scienza delle realtà assolute. La metafisica come scienza è dunque, secondo il filosofo di Koenisberg, impossibile. Il principio di causalità non ha alcun valore fuori dell'esperienza; esso serve a formare questa; nè può avere alcun uso fuori di essa. Applicato alle cose in se stesse è un'illusione.

Noi anche nella fisica passiamo dal visibile all'invisibile; come quando dal fenomeno dell'attratta limatura del ferro, passiamo a stabilire la realtà del fluido magnetico; ma in ciò operiamo secondo le leggi dell'esperienza. Questa c'insegna che il moto si comunica per mezzo dell'urto: togliendo la calamita, la limatura di ferro resta in quiete: il moto della limatura di ferro è dunque un moto comunicato; abbiamo perciò un motivo legittimo di supporre l'esistenza di un fluido, che lo comunica; quantunque i sensi nostri grossolani non giungano a scovrirlo. Lo stesso dee dirsi riguardo a' corpuscoli, che si emanano da' corpi odoriferi. Gli oggetti invisibili, a cui giungiamo ragionando in fisica, non sono mica fuori dello spazio e del tempo; quindi le categorie possono esser loro applicabili, e servire a costituirli. Ma gli oggetti della metafisica son fuori dello spazio, e del tempo; essi sono dunque al di là de' limiti della nostra

conoscenza. Il semplice assoluto, l'eterno, l'infinito, non son oggetti di esperienza, nè possono divenirlo giammai, qualunque finezza potessimo supporre ne'nostri sensi; poichè questi nulla possono percepire, che non sia figurato.

Ma se la metafisica come scienza, soggiunge Kant, è impossibile; ella è un fatto come disposizione naturale del nostro spirito. Tutti gli uomini son portati naturalmente a proporsi le questioni che sono l'oggetto della metafisica. Vedendo de' fenomeni, che nascono gli uni dagli altri, siamo naturalmente portati a cercare: *il mondo ha egli avuto un cominciamento nel tempo, o pure non ha avuto alcun cominciamento?* Lasciando una parte dello spazio ne troviamo un' altra contigua; e quindi siam portati naturalmente a cercare: *il mondo ha egli un limite riguardo allo spazio, o non ne ha alcuno?* Vedendo i corpi, che si dividono in parti minori di essi, siamo naturalmente portati a cercare: *i corpi son essi composti di parti semplici, ed indivisibili, o pure non sono composti che di altri corpi minori, e questi di altri minori all' infinito?*

Ognuno vede chiaramente, che la soluzione delle proposte questioni non può dipendere dall' esperienza, e che invano si ricorrerebbe a questa per risolverle. La natura della nostra ragione è dunque tale, che ella cerca di oltrepassare i limiti della esperienza, e di portare le sue decisioni al di là del mondo sperimentale. Il filosofo critico, il quale esamina la natura della nostra facoltà di conoscere, e che rimonta all'origine delle nostre conoscenze, dee dunque scovrire l' origine di questa tendenza della ragione ad oltrepassare i limiti della esperienza: in altri termini il filosofo critico dee spiegare l' origine della metafisica naturale.

Ma se la metafisica naturale è un fatto; è un fatto ancora, che la ragione nel risolvere le questioni metafisiche giunge ad illazioni contradittorie; di modo che può opporsi metafisica a metafisica. Così vi sono de' metafisici i quali sostengono, che il mondo ha avuto un principio riguardo al tempo; e che ha un limite riguardo allo spazio; e vi sono al contrario de' metafisici, i quali

sostengono, che il mondo non ha avuto un principio riguardo al tempo, nè ha un limite riguardo allo spazio. Vi sono de' metafisici i quali sostengono la divisibilità della materia all'infinito, e vi sono de' metafisici i quali riguardano come assurda questa divisibilità, e sostengono l'assoluta semplicità de' primi elementi della materia.

Se noi non possiamo nulla sapere al di là de' limiti dell'esperienza, donde nasce dunque, che la ragione è necessitata a stabilire una realtà al di là del sensibile? Donde nasce in somma questa illusione chiamata da Kant, *illusione trascendentale?* Ciò ritorna allo stesso, che determinare l'origine della metafisica naturale. Se la ragione, ragionando secondo le regole della logica, giunge nelle questioni metafisiche ad illazioni contraddittorie l'una all'altra, donde nasce questo conflitto della ragione con se stessa? Eccovi dunque i due punti su de' quali si versa la dialettica trascendentale, 1.° Svelare l'origine della metafisica naturale, 2.° svelare l'origine dell'illusione trascendentale, che ci obbliga a stabilire la realtà dell'invisibile, e l'origine ancora del conflitto della ragione con se stessa nella risoluzione delle questioni metafisiche.

Queste due questioni son comprese nel seguente problema generale che Kant si propone: *Una metafisica è ella possibile? come è ella possibile?* Ascoltiamo la soluzione, che del proposto problema ci dà la dialettica trascendentale.

Tutta la nostra conoscenza cominciando dalla *sensibilità*, e passando in seguito all'*intelletto*, termina finalmente alla *ragione*, facoltà col mezzo della quale noi conosciamo il particolare nel generale; cioè tiriamo da' principii generali conseguenze particolari. Ciò si esegue assumendo nel contenuto di una regola, o proposizione generale, chiamata *maggiore*, un'altra proposizione particolare, che si appella *minore*, di modo che in una terza proposizione, che è la *conclusione*, si applica alla minore l'enunciato della maggiore come *predicato*. Ora per tale oggetto la ragione impronta i giudizii dall'*intelletto*; perchè tanto la maggiore, che la minore sono giudizii.

Allora che, per esempio, partendo da queste due proposizioni: *tutti gli animali son dotati di sentimento; il cane è un animale;* io tiro questa conclusione: *il cane è dunque dotato di sentimento;* la maggiore e la minore sono giudizii, o atti dell'intelletto. Fintanto che la ragione limita qui le sue operazioni, ella dà agli atti dell'intelletto un'unità regolare; così nel raziocinio la conclusione è legata colle premesse, in quanto che è contenuta nella maggiore, e dichiarata nella minore di esservi contenuta. Il *dunque* nel raziocinio esprime questo legame della conclusione colle premesse, e l'unità sintetica del pensiere espresso dal raziocinio.

La *ragione* è la facoltà di dedurre da principii generali conseguenze particolari; cioè di fondare il concetto di una cosa particolare su di un concetto più generale.

Si potrebbe dire ancora, sebbene questa maniera di esprimersi sia meno usata, che la ragione è la facoltà di dedurre dalle cause di ragione effetti di ragioni per mezzo di una cosa media, che serva di legame fra queste cause e questi effetti. *Tutto ciò che ha sensazioni ha un'anima. Gli animali bruti hanno sensazioni. Gli animali bruti hanno dunque un'anima.* La causa è la maggiore: l'effetto è la conclusione: la minore è il mezzo di legame fra l'effetto e la causa; perchè la terza proposizione è un effetto della prima, prodotto per mezzo della seconda: essa prende dalla minore il concetto di *animali bruti*, per concepirlo in riunione col concetto di *esseri che hanno un'anima*, contenuto nella maggiore. Per dedurre come effetti o conseguenze, proposizioni generali, la ragione ha dunque bisogno di cause o di principii più generali ancora Nell'esempio rapportato: *Tutto ciò che ha sensazioni ha un'anima*, è un principio più generale della conclusione: *gli animali bruti hanno un'anima.* L'illazione di un raziocinio può riguardarsi in conseguenza, come un *condizionale*; e le premesse come *le condizioni*: e si vede, che ammesso il condizionale si debbono ammettere le condizioni; essendo evidente, che ammessa la

conclusione di un raziocinio, si debbono ancora necessariamente ammettere le premesse. Ora salendo dalla conseguenza al principio, può questo principio esser conseguenza di un altro raziocinio, e così di seguito; ma finalmente è necessario di arrestarci ad un principio, talmente generale, che esso non derivi da alcun altro principio. Quindi segue, che salendo dal condizionale alla condizione, è necessario finalmente di arrestarsi ad una condizione, che non ne supponga alcun altra.

A quella condizione primitiva, che non ne suppone alcun altra, si dà il nome d'*incondizionale* o di *assoluto*. La generalità assoluta o incondizionale è dunque il punto ove vanno a riunirsi tutte le operazioni della *ragione*. Questo primo principio della ragione, che serve di fondamento a tutti gli altri si enuncia nella maniera seguente: *Il condizionale essendo dato, con esso è data la catena intera delle condizioni, e per conseguenza eziandio l'incondizionale, compreso nella totalità di queste condizioni.* Questo principio assoluto, completo, incondizionale, avendo la sua sorgente nell'essenza della ragione stessa è il concetto puro e primitivo della ragione, il fondamento di ogni unità di ragione. Siccome l'intelletto riduce all'unità la varietà delle rappresentazioni dategli dalla sensibilità, rimenandole sotto i concetti puri cioè le categorie, che sono le sue forme; così la ragione rimena tutti i prodotti dell'intelletto ad una maggiore unità, riducendoli sotto la forma dell'*incondizionale* o dell'*assoluto*; cioè legando i condizionali all'incondizionale. Il principio di cui abbiamo parlato, cioè: *ammesso il condizionale, si dee ammettere la serie intera delle condizioni, ed in conseguenza l'assoluto compreso nella totalità di questa serie,* è secondo Kant un principio sintetico *a priori*; e perciò la metafisica, la quale è interamente appoggiata su di questo principio, è appoggiata eziandio come la matematica pura e la fisica pura su di principii *sintetici a priori*. L'esistenza de' principii sintetici *a priori* è dunque la base su di cui poggia il criticismo; di modo tale, che se questa base è chimerica, come pretendono gli avver-

sarii di questa filosofia, tutto l'edifizio è rovesciato irreparabilmente.

Ma ritorniamo a noi. Appena un filosofo adotta un principio o un metodo, egli si sforza di renderlo generale. Kant esaminando la natura dell'intelletto, e facendola consistere nella facoltà di pensare, o di giudicare, ha concluso, che l'intelletto aveva in se alcuni concetti puri. Esaminando poi le diverse forme de' giudizii, ha determinato i concetti puri dell'intelletto, e gli ha circoscritti nella tavola delle dodici categorie. Similmente esaminando la natura della ragione come facoltà logica, e facendola consistere nella facoltà di ragionare, ha determinato ancora la natura della ragione, come facoltà trascendentale; e siccome l'intelletto qual facoltà trascendentale può definirsi la *facoltà de' concetti;* così la ragione qual facoltà trascendentale può definirsi *la facoltà dell' assoluto.* Ogni modo di pensar l'assoluto Kant lo chiama *idea*; e quindi la ragione è, secondo lui, la facoltà delle *idee.* La sensibilità è la facoltà passiva delle visioni. L'intelletto è la facoltà attiva de' concetti. La ragione è la facoltà attiva delle idee.

Siccome le quattro forme de' nostri giudizii hanno somministrato al filosofo di Koenisberg le dodici categorie; così le diverse forme de' nostri raziocinii gli hanno somministrato le diverse idee della ragione.

I nostri raziocinii sono o categorici, o ipotetici, o disgiuntivi. Per esempio: *Ciò che pensa è una sostanza semplice. L'anima pensa. Essa è dunque una sostanza semplice.* Un tal raziocinio secondo la forma, è *categorico. Se il corpo è pesante, non sostenuto cade; ma il corpo è pesante; esso dunque non sostenuto cade.* Questo raziocinio secondo la forma è *ipotetico. L'anima è o mortale o immortale; ma non è mortale; ella è dunque immortale:* il raziocinio rapportato è, secondo la forma, *disgiuntivo.*

Nella prima di queste tre spezie di raziocinii, il soggetto è la condizione del predicato; nella seconda è la causa, che è la condizione dell'effetto; e nella terza è la totalità assoluta della conoscenza possibile, per rap-

porto alla cosa concepita che è la condizione dell' integrità completa di questo concetto. Procurerò di rendervi chiara questa dottrina. Secondo Wolfio ogni proposizione categorica può ridursi alla forma ipotetica, in cui la nozione o la definizione del soggetto sia la condizione del predicato. Così dicendo: *il triangolo ha tre angoli*; questa proposizione categorica può ridursi alla seguente ipotetica: *Se il triangolo è una figura terminata da tre linee, esso ha tre angoli.* Qui vedete, che il predicato di aver tre angoli si afferma del triangolo sotto la condizione della definizione del triangolo. L' intenzione di Wolfio fu di rimenare tutta la filosofia al principio della ragion sufficiente; perciò egli definì la verità logica per la *determinabilità del predicato per la nozione del soggetto.* In conseguenza riguardò il soggetto come la ragion sufficiente, o la *condizione del predicato.*

Se dunque ne' giudizii categorici il soggetto è la condizione del predicato, e se la ragione richiede a ciascuna condizione un incondizionale, ella rimonta, secondo la forma categorica ad un soggetto, che non è esso il predicato di alcun altro soggetto, e perviene così all' unità assoluta ed incondizionale del soggetto, al *me* pensante, come sostanza invariabile, nella quale i fenomeni come semplici attributi, provano tutte le variazioni, fintanto che la sostanza pensante, o l' *io* resta costantemente invariabile. Questa idea del *me* pensante o del soggetto pensante chiamasi da Kant *idea psicologica.* Essa è il fondamento, come vedremo, della Psicologia razionale.

Secondo la forma ipotetica, la ragione rimonta sino ad un principio, che non deriva da alcun altro principio; prendendo in un colpo la catena intera delle cause e degli effetti, l' unità completa ed assoluta della serie delle condizioni de' fenomeni.

Questa idea, chiamasi da Kant *idea cosmologica*, ed essa è il fondamento della cosmologia razionale.

Finalmente secondo la forma disgiuntiva, la ragione abbraccia la totalità assoluta di ogni esistenza possibile e concepibile, si forma così l' idea dell' unità

assoluta delle condizioni di tutti gli esseri che possono esser concepiti, e pone questa unità come base primitiva di ogni esistenza possibile. Questa idea chiamasi *idea teologica*; ed è il fondamento della teologia naturale.

Sviluppiamo i raziocinii che la metafisica appoggia su queste tre idee.

Incominciando dalla prima; la Psicologia razionale contiene quattro proposizioni. 1.° L'anima è una sostanza; 2.° l'anima è una sostanza semplice 3.° per rapporto alla successione nel tempo è l'anima la stessa in numero non moltiplice; 4.° Considerata nel suo rapporto cogli oggetti possibili nello spazio, ella è l'opposto de' fenomeni, di cui non acquistiamo la conoscenza, se non che col mezzo dell' esistenza dell' anima nostra.

È incredibile, amico, in quanti andirivieni, in quanti circuiti di parole, in quanti laberinti di oscurità si getta Kant, per provare, che le quattro proposizioni sono illusorie, e che i raziocinii, co' quali la metafisica cerca di dedurle sono paralogismi, chiamati da lui *paralogismi trascendentali*. Egli avrebbe potuto dare maggior semplicità alla sua dottrina, ed insieme maggior chiarezza, senza cercare di menare il lettore in un laberinto, il quale non può avere altro scopo, se non che di presentarsi al lettore entusiasta, non mica al filosofo tranquillo, sotto l'aspetto di uno spirito straordinario. Venendo al punto, che ci occupa; che le quattro proposizioni non hanno, nè posson avere alcun valore oggettivo assoluto, Kant avrebbe potuto, con un semplice tratto di penna, dedurlo dalla sua dottrina su l'intelletto.

L'*io* è secondo lui, un oggetto sperimentale, come tutti gli altri oggetti della natura sensibile esterna. Essa è un fenomeno come tutti gli altri fenomeni. Il soggetto conoscitore forma questo fenomeno coll' aiuto delle categorie, come forma, coll' aiuto di queste, tutti gli altri fenomeni della natura sensibile esterna. Le categorie considerate fuori dell' uso di concorrere alla formazione de' fenomeni, non hanno, in se stesse considerate, alcun valore. Son questi tanti canoni d' dottri-

na kantiana su l' intelletto puro. Da ciò scende 1.° che con questa proposizione: *l' anima è una sostanza*, non può intendersi altro, se non che: *nel concetto empirico del me vi è la categoria di sostanza*; o in altri termini: *l' intelletto non può concepire il me, che come sostanza*. Ma dando alla proposizione un valore assoluto indipendente dal nostro modo di concepire si dà alle categorie un valore reale in se stesse considerate, il che è contrario ad un principio fondamentale del criticismo, che non ammette alcuna realtà nell' ordine trascendentale, o nell' ordine *a priori*. È facile di vedere, che esaminando, co' principii del criticismo, il raziocinio con cui si cerca di provare, *che l' anima è una sostanza in se*, si dee conoscere di essere un paralogismo. Il raziocinio, di cui parliamo, può ridursi al seguente. È certo, che in tutti i miei pensieri, e nella coscienza o sentimento intimo, che io ho del *me*, egli si trova costantemente come soggetto, a cui io son obbligato di rapportare l' immensa varietà delle mie rappresentazioni, cioè è certo, che l' *io* si mostra a me nell' esperienza come una sostanza. L' io è dunque una sostanza. Si vede chiaro, che il vocabolo di sostanza è preso in questo raziocinio in due sensi differenti; nella prima proposizione si prende per un concetto, nella seconda si prende per una cosa in se. Dello stesso modo si conosce il paralogismo, con cui si cerca di provare la seconda proposizione: *L' anima è una sostanza semplice*. Nel concetto empirico che l' intelletto si forma del *me*, egli lo riguarda come un soggetto singolare, cioè come *uno*, non come *multiplice*; il che vale quanto dire; che egli rimena tutte le diverse percezioni, che entrano nel concetto empirico del *me*, sotto la categoria di *unità*; non già sotto la categoria di *pluralità*. Tutti i giudizii difatto che riguardano il *me* sono singolari, e debbono esser singolari. *Io son sensitivo*: *io giudico*: *io ragiono*, *io voglio*. Tutti questi giudizii sperimentali sono singolari. L' *io* si mostra dunque a me nell' esperienza come *uno*. Ma da ciò che egli si mostra a me come *uno*, cioè che io non posso concepirlo che come *uno*, non ne segue, che indipendentemente dal mio

modo di concepirlo, egli sia *uno* in se stesso considerato. Ciò sarebbe l'attribuire alla categoria di unità un valore reale, in se stessa considerata, e fuori dell'esperienza.

Quando dunque dal trovare nel concetto empirico del *me* l'unità si conclude, che egli è uno in se stesso; il vocabolo di *unità* si prende in due sensi differenti nello stesso raziocinio: esso significa in un senso un nostro concetto, nel secondo una qualità reale indipendente dal nostro concetto, e che compete alla cosa in se.

Io posso porre in fatto, che l'anima si mostra a me come *una* e la *stessa* nel tempo, e che malgrado il concorso perpetuo e variato delle mie percezioni, che si succedono nel tempo, l'*io* resta nel mio concetto sempre *io*. Questa terza proposizione è come le due precedenti racchiusa nel concetto empirico dell'anima. Ma intesa fuori di questo concetto è un'illusione. La successione non è una cosa reale, ma una forma del senso interno, ed il soggetto, che dura nel tempo, è un fenomeno costante del senso interno. Ora non si può concludere da ciò, che si trova nel fenomeno, a ciò che è indipendentemente dal fenomeno. Dando un valore assoluto alla proposizione, bisognerebbe riguardare come una cosa in se *il soggetto che dura nel tempo.* Ma il soggetto è una categoria, ed il tempo una forma. Quando dunque si conclude così: *l'anima si mostra alla coscienza come un soggetto che dura nel tempo; ella è dunque un soggetto che dura nel tempo, cioè ella è la stessa in ciascun istante del tempo.* L'espressione *soggetto che dura nel tempo* è presa in due sensi differenti, nel primo si prende per un nostro concetto *a priori*, cioè per uno *schema*, o per lo schema della categoria di sostanza, nel secondo si prende per una cosa in se, indipendente dal mio modo di concepire.

Riguardo alla quarta proposizione, è un fatto che l'*io* si presenta nell'esperienza come distinto dagli oggetti esterni: è un fatto, che io non posso aver la rappresentazione di alcun oggetto esterno senza aver la coscienza del me. Ma questa coscienza della mia propria esistenza la conserverei io, se non mi rappresentassi al-

tri esseri, come esistenti fuori di me? Ciò mi è assolutamente impossibile di sapere.

Quando dunque si conclude dal concetto empirico del *me*, che lo rappresenta come una cosa distinta dagli oggetti esterni, all' esistenza indipendente di questo *me* dagli oggetti esterni; si conclude da ciò che apparisce a ciò che è, o si conclude dal concetto alla cosa in se. I metafisici su la quarta proposizione ragionano a questo modo: Tutto ciò la cui esistenza non può essere percepita immediatamente, ma solamente concepita col mezzo di una certa deduzione, come causa delle percezioni date, non ha che un' esistenza dubbiosa. Egli non vi ha, se non che l' esistenza del *me*, come soggetto pensante di cui io abbia la percezione immediata: invece che io non concepisco l'esistenza degli esseri fuori di me, che come causa di percezioni date. Non vi ha dunque altra cosa che sia certa, se non che l'esistenza della mia anima sola; e quella degli oggetti esteriori al contrario, non è che dubbiosa. Il kantiano Kinker fa su questa proposizione, e sul raziocinio con cui si deduce, le seguenti riflessioni. Tutti gli esseri che noi conosciamo si riducono a fenomeni; e l'anima nostra come oggetto del nostro senso interno non è ancora per noi che un fenomeno; cioè una cosa che ci sembra tale nel tempo, e nulla di più: ciò che ella è in se stessa ci è perfettamente ignoto. Come gli esseri sensibili noi non la conosciamo, se non che legata al tempo, ed ancora allo spazio: non possiamo concepirla, che come essendo nel nostro corpo, ed esistente simultaneamente con esso in un tempo dato. Considerata sotto questo punto di veduta, ella non è tanto differente dal nostro corpo, come noi ce la figuriamo, allora che per giudicare della sua natura ci fondiamo su questi sofismi della *ragion pura*. Quando noi pensiamo, pensiamo in un luogo, ed i nostri pensieri si succedono nel tempo. Egli ci è impossibile di concepire un' anima, che pensa, senza che pensi nel tale o tale luogo, o di cui i pensieri non si succedano nel tempo. Così la percezione dell' anima nostra, e per conseguenza l' anima nostra stessa si presenta a noi nelle stesse forme di cognizioni, nelle quali

si presenta il nostro corpo. Noi sentiamo come se l'anima nostra fosse nelle nostre mani, ne' nostri occhi, nelle nostre orecchie, nel nostro naso, nella nostra lingua, e generalmente in tutte le parti del corpo nostro, a cui riferiamo le nostre sensazioni, e noi pensiamo, come se l'anima nostra fosse nella nostra testa. Ma che cosa è mai l'anima al di là di questa percezione? Ciò è appunto quello che ignoriamo assolutamente.

Tutte queste osservazioni di Kinker sono dirette contro la dottrina cartesiana, la quale insegna che l'anima ci è più nota del corpo, e che noi la possiamo concepire come realmente distinta dalla sostanza estesa, dal che segue, esser l'anima di una natura diversa di quella del corpo.

Tutta la psicologia razionale essendo, secondo Kant fondata sul concetto trascendentale del *soggetto pensante*, è fondata su di un paralogismo, con cui si conclude da questo concetto alla cosa in se; e questo paralogismo chiamasi *paralogismo trascendentale*, cioè sofisma della ragione, la quale si eleva al di là dell'esperienza.

Voi vedete, che per distruggere questa dottrina del criticismo, basta di porre che la sostanza non è una categoria; ma una cosa in se; e che il senso intimo, il quale ci mostra l'*io* come sostanza è infallibile. Ma io non fo qui, che esporvi il kantismo.

Colla stessa chiarezza avrebbe potuto Kant, ragionando su la dottrina da lui insegnata riguardo alle categorie, dedurre l'impossibilità della cosmologia razionale, e della teologia naturale. Avrebbe potuto egli osservare, che tutte le idee della ragione essendo, nell'origine, categorie combinate colla forma dell'*assoluto*, ed essendo l'uso delle categorie nullo fuori dell'esperienza, le idee della ragione non possono avere alcuna realtà. Ma scendiamo all'applicazione.

L'idea cosmologica è la totalità o l'unità assoluta della serie delle condizioni de' fenomeni. Questa idea si scorge allora che la ragione salendo di condizione in condizione relativamente a' fenomeni, s'innalza finalmente al di sopra di ogni esperienza, sebbene in effetto i

fenomeni ci sieno dati essi stessi dall'esperienza. Egli non vi ha che la totalità completa ed assoluta di tutte le condizioni relativamente a' fenomeni, che non possa giammai esser data.

Consistendo l'idea cosmologica nel compimento della serie delle condizioni de' fenomeni, segue, che debbano esservi tante specie di questa idea cosmologica, o tante idee cosmologiche, quante spezie differenti vi sono di queste serie di condizioni. La ragione in queste serie procede sempre per ascensione, senza giammai pensare a discendere, perchè nel compimento di ciascuna serie ella non ha in veduta se non che l'incondizionale, a cui non saprebbe giugnere discendendo, poichè in questo caso non troverebbe dappertutto, se non che condizionali subordinati ad altri condizionali. La perfezione perciò, che domandano le idee cosmologiche, consiste nel compimento delle serie retrograde, cioè sempre salendo dal condizionale a ciò che ne è la condizione.

Per esempio, dato un uomo il quale è un condizionale, la ragione rimonta alla condizione la quale è il padre di lui; ma questi è pure un condizionale nell'avo dell'individuo da cui parte; ma ella richiede il compimento della serie delle condizioni, e questo compimento lo trova, non già discendendo da questo individuo a' discendenti di lui; ma salendo da questo individuo a tutte le generazioni, ed a tutti gli avvenimenti che l'hanno preceduto, e che sono le condizioni della nascita di lui.

La ragione, osservano i filosofi di cui parliamo, in compiendo la serie delle condizioni, procede in un modo diverso di quello in cui procede nel raziocinio. Noi non rimontiamo giammai, eglino dicono, dalle conseguenze a' principii: al contrario, noi partiamo dai principii, per discendere alle conseguenze; poichè ciascuna conseguenza essendo un effetto di *ragione*, dee avere la sua sorgente in un principio superiore come causa di ragione.

Io non trovo niente esatta questa osservazione. La conoscenza di un effetto può benissimo esser causa di ra-

gione della conoscenza della causa ; e perciò ne' raziocinii con cui la ragione deduce dal condizionale l'assoluto, ella non fa un cammino diverso di quello che fa in tutti gli altri raziocinii che si versano su gli oggetti dell'esperienza ; e ne' quali sale dall'effetto alla causa. Per esempio: *Vi è qui del fumo: ma il fumo è l' effetto del fuoco*; *vi è dunque del fuoco.* Un tal raziocinio è legittimo.

Ma ritorniamo alle idee cosmologiche. Per procedere con sicurezza alla ricerca di queste differenti serie, che l' immaginazione ci pinge come tante catene non interrotte delle condizioni de' fenomeni dati, non possiamo seguire una miglior guida, se non che il filo delle nostre categorie. Cominciamo dalla *quantità.* Secondo la categoria di quantità, noi prendiamo le due grandezze originali di tutte le nostre percezioni *il tempo, e lo spazio.* Da esse tutti i fenomeni hanno le qualità, che loro sono applicabili come grandezze. Il tempo è per se stesso una serie. Il momento o il punto di durata che precede è costantemente la condizione del momento che segue. Così la ragione aggiunge nella sua idea a ciascun punto di durata dato tutti i punti che l'hanno preceduto, tutto il tempo già scorso, come facendo insieme la totalità delle condizioni del momento dato, e per conseguenza come dato necessariamente con questo momento. Non può dirsi lo stesso dello spazio. Il concetto di spazio preso in se stesso non importa nè anteriorità, nè posteriorità; poichè lo spazio è un tutto, di cui le parti sono esistenti non già successivamente, ma simultaneamente. Intanto il legame delle parti moltiplici dello spazio, in forza del quale legame noi lo percorriamo successivamente, e lo riuniamo in un tutto; questo legame appunto è una progressione, che ha luogo nel tempo, donde per conseguenza risulta una serie. Noi non possiamo concepire una parte dello spazio, senza concepirne un' altra contigua, e che la limita, e ciò per qualunque termine dello spazio. In questo modo noi siamo obbligati a concepire lo spazio circondante come una condizione, e lo spazio circondato come un condizionale, cioè come dato sotto la condizione dello spazio

che lo circonda. Ma questa porzione di spazio, che noi concepiamo come limitata e contigua a quella da cui partiamo, è anche finita, e limitata essa stessa da un'altra porzione di spazio; e perciò è anche un condizionale. La ragione dunque ha bisogno di render compiuta la serie di queste condizioni:

Il tempo e lo spazio formando insieme le grandezze primitive di tutti i fenomeni, e la totalità de' fenomeni formando il concetto dell' universo o del mondo sensibile, segue, che l' idea cosmologica o il concetto dell' universo nel suo intero richiede il compimento assoluto della sua grandezza, tanto dal lato del tempo, che da quello dello spazio.

Secondo la categoria di qualità, noi prendiamo la materia per la realtà nella grandezza; perchè una grandezza senza materia che vi sia contenuta, non è che uno spazio vôto. Or questa materia essendo una collezione di parti è un condizionale, e le parti dalle quali è formata ne sono la condizione; se queste parti si riguardano ancora come composte, esse sono ancora condizionali di altre condizioni, e così di seguito: ciò ci rimena eziandio ad una serie retrograda, ad un incatenamento di condizioni, nelle quali l' idea cosmologica richiede una totalità perfetta.

Riguardo alla relazione l' idea cosmologica non è applicabile se non che alla categoria di *causalità*, che presenta una serie di cause come condizioni di effetti dati. Ed in questa serie la ragione richiede una totalità assoluta. Senza questa totalità assoluta, dalla parte delle cause, è impossibile di rendere ragione dell' esistenza di un solo fenomeno come effetto.

Ci rimane di cercare nella *modalità* una categoria, a cui possa applicarsi il concetto dell' universo. La *possibilità*, la sua correlativa *l' impossibilità*, *l' esistenza*, e la *non esistenza*, o il nulla non ce ne offrono punto. Ci rimane la *necessità*. Presa sola ella non ci presenta alcuna serie. Ma il suo opposto la *contingenza* ci conduce all' esistenza contingente. Questa esistenza suppone un fondamento anteriore e dato, che ne sia la condizione; e questo fondamento stesso essendo

contingente suppone un altro fondamento, una condizione anteriore della sua esistenza: di modo che si rimonta incessantemente di condizione in condizione, finchè la serie delle esistenze contingenti si trova compiuta: ciò che non può farsi, senza ricorrere in ultimo all'*incondizionale*.

Le diverse idee cosmologiche sono dunque.

1.° *Totalità assoluta* degli esseri.

2.° *Totalità assoluta* della *divisibilità*.

3.° *Totalità assoluta* del cominciamento dell'esistenza de' fenomeni.

4.° *Totalità assoluta dell' esistenza dipendente de' fenomeni.*

Queste quattro totalità assolute possono esser considerate di due maniere diametralmente opposte. Si può considerare ciascuna di queste totalità come qualche cosa d'incondizionale, sussistente unicamente nella serie come serie: di modo che ciascun termine, preso separatamente, sia condizionale, e che tutti i termini insieme considerati nel loro concatenamento formino una serie incondizionale. O pure può rappresentarsi l'incondizionale come termine, e come primo termine della serie a cui sieno subordinati tutti gli altri. Se si ammette la prima supposizione, allora la serie va retrogradando senza limiti, senza primo termine, e per conseguenza essa è necessariamente infinita, sebbene data tutta intera; cioè essa è non finita solamente nella sua processione retrograda. Se al contrario si preferisce la seconda supposizione, allora si termina, rimontando ad un primo termine della serie. Questo primo termine sarà, riguardo al tempo scorso, *cominciamento*; per riguardo allo spazio, *limite*; per riguardo alle parti della materia *semplicità assoluta*; per riguardo alle cause *libertà*; finalmente riguardo all' esistenza degli esseri o delle *sostanze*, sarà *esistenza necessaria*, o *essere necessario*.

Se il momento presente suppone un momento antecedente, egli è necessario, che, rimontando lungo la catena de' momenti del tempo, si giunga ad un momento, che sia il primo momento del tempo e che non ne supponga alcun altro; o pure che non si giunga giam-

Digitized by Google

mai ad un primo momento, e che la catena de' momenti, partendo dal momento presente, e rimontando a' momenti che lo precedono, sia infinita, nel primo caso il primo momento, è un termine della serie, e questo primo termine è un incondizionale; e perciò in questa supposizione l'incondizionale si ripone in un termine della serie; nel secondo caso l'incondizionale è la serie infinita de' momenti, poichè questa serie infinita non supponendo alcuna condizione fuori di essa, dee riguardarsi come incondizionale.

Lo stesso dee dirsi riguardo allo spazio. Se voi supponete un punto in una linea partendo da questo punto e percorrendo in un momento una parte di questa linea, è necessario che o possiate percorrere la linea tutta intera, e così giungere ad un'ultima, o prima parte di questa linea, o che non possiate giungere a questa prima ed ultima parte; nella prima supposizione questa linea ha un limite, e questo limite, non supponendo altra parte di questa linea, è un incondizionale, e questo è riposto nel primo termine della serie; nella seconda supposizione questa linea è infinita, e la serie delle parti di questa linea riguardandosi come infinita, e come non supponendo alcuna parte fuori di essa è un incondizionale, e perciò l'incondizionale si ripone nella serie intera infinita.

Se io prendo a considerare un corpuscolo; è necessario di riguardare i componenti di questo composto come la condizione, ed il composto come condizionale. Ora se i componenti sono ancora composti in infinito, si ammette una serie infinita, di cui ciascun termine è condizionale, e l'incondizionale in conseguenza si ripone nella serie intera de' condizionali; se poi i componenti sono semplici l'incondizionale è un termine di questa serie. Coloro che difendono le monadi ripongono l'incondizionale in un termine della serie; e coloro che difendono la divisibilità della materia in infinito ripongono l'incondizionale nella serie intera. Ma non potrebbero forse sostenere i difensori delle monadi, che il numero di queste sia infinito, e che in conseguenza la divisibilità della materia è infinita, e Leibnizio non ha forse

sostenuto alcune volte questa dottrina? Ma ammessa la dottrina delle monadi la condizione della composizione di un corpo quale che siasi è nelle monadi, e queste monadi sono ciascuna un incondizionale; l'incondizionale si ripone, in conseguenza, in un termine della serie: solamente si riguarda il numero degl'incondizionali come infinito; il che è un'altra questione. Ma questa stessa questione si riduce ancora a cercare: se l'incondizionale debba riporsi in un termine della serie, o nella totalità della serie, ed ecco il come: ogni numero è un composto risultante dall'addizione dell'unità a se stessa come il *due*, o dall'addizione dell'unità ad un numero precedente a quello di cui si parla. Il numero è dunque un condizionale, e l'addizione è la condizione; ora se questa addizione non ha un limite, si avrà una serie infinita di condizionali, e questa serie intera sarà un incondizionale; se poi l'addizione ha un limite questo sarà l'unità; ed il numero sarà finito.

Noi vediamo de' fenomeni che dipendono l'uno dall'altro. Così un individuo del genere umano dipende da suo padre; questi dipende da suo padre ancora, e così seguitando.

Abbiamo dunque qui una serie di fatti condizionali; ora è necessario o di supporre questa serie di condizionali infinita, ed ammettere l'incondizionale nella serie, o pure supporre un primo fatto indipendente da qualunque altro. Coloro che difendono la potenza creatrice e la libertà dell'Essere Supremo ammettono la seconda supposizione, e perciò ripongono l'incondizionale in un termine della serie. Coloro che sottopongono tutti gli avvenimenti, niuno eccettuato, a leggi necessarie, sostengono la prima supposizione, e ripongono, in conseguenza, l'incondizionale nella totalità della serie.

Vi ha però qualche varietà in queste supposizioni: S. Tommaso sostiene, che Dio poteva creare il mondo nell'eternità, in questa ipotesi, per una parte, l'incondizionale si ripone nella totalità della serie, e per un'altra si ripone in un termine della serie.

Non vi ha filosofo, che non ammetta l'esistenza attuale di qualche essere. Ora è indispensabile di sup-

porre; o che questo essere sia esistente per se stesso, o che abbia ricevuto l'esistenza da un altro, e questo da un altro in un progresso in infinito; nel primo caso si ammette l'esistenza di un *essere necessario*, e l'incondizionale si ripone in un termine, o ne' termini della serie; nel secondo non si ammette alcun *essere necessario*, e l'assoluto, riguardo all'esistenza dei contingenti si ripone nella totalità della serie.

Parlando della Psicologia razionale, abbiam veduto, che secondo la dottrina del criticismo, in tutti i raziocinii, co' quali si cercano di provare le quattro proposizioni, vi entrano quattro termini, ed in conseguenza questi raziocinii peccano contro la forma del raziocinio. Parlando della cosmologia razionale, il criticismo osserva, che potendo il compimento della serie de' condizionali eseguirsi dalla ragione in due modi, o con porre l'incondizionale in un termine, o ne' termini della serie, o con porlo nella totalità della serie, ed essendo la ragione soddisfatta tanto in un modo che in un altro segue, che i difensori delle due dottrine opposte hanno tutti e due ugualmente ragione; e che perciò ragionando legittimamente giungesi a conclusioni contraddittorie; e da ciò risulta una lotta violenta della ragione con se stessa. Kant espone con ordine le quattro tesi colle loro prove in favore di una serie finita di condizioni; e vi unisce a ciascuna di esse l'antitesi, colla prova in favore di una serie di condizioni non finita.

TESI I.

PER RAPPORTO ALLA QUANTITA'

Il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo, ed ha de' limiti nello spazio.

O il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo, o non ne ha avuto alcuno. Se è vero il secondo caso, bisogna, che a ciascun punto della durata del mondo sia scorsa un'eternità anteriore di durata, e con essa

8**

una serie infinita di stati successivi di cose nel mondo. Ma l' infinità di una serie consiste nel non poter esser compiuta per un'addizione successiva. Ora ciò che non può esser compiuto, non può ancora esser dato come completo o infinito. Una serie infinita di stati successivi scorsa è dunque impossibile. Il mondo ha perciò avuto un cominciamento nel tempo.

Il mondo ha limiti nello spazio. Per ammettere il contrario; fa d' uopo concepire il mondo come un tutto dato ed infinito di cose esistenti simultaneamente. Ma la grandezza di un tutto illimitato non può concepirsi, che come risultante dall' addizione successiva di tutte le parti all' infinito, addizione, che abbiamo dimostrato impossibile; perchè suppone una serie infinita scorsa. Il mondo è dunque limitato nello spazio.

Il criticismo osserva, che i raziciuii rapportati sono argomenti disgiuntivi, ne' quali dall' esclusione di un membro si conclude all' ammissione dell' altro; e nello stesso modo si argomenta nell' antitesi.

ANTITESI

Il mondo non ha avuto cominciamento nel tempo e non ha limiti nello spazio.

Se si dà al mondo un cominciamento, bisogna ammettere un tempo anteriore nel quale il mondo non era esistente, perchè cominciamento vuol dire un' esistenza preceduta da un tempo, nel quale la cosa che comincia ad aver l' esistenza non era esistente. Or un tempo privo di qualunque esistenza non è che un tempo voto. Ma in un un tempo voto una cosa non può cominciare ad essere esistente: perchè alcuna parte di questo tempo non può per se stessa essere la ragion sufficiente della esistenza, o della non esistenza di una cosa, sia che questa cosa si supponga passare da se stessa dal nulla all' essere, sia che si supponga prodotta da una causa straniera. Il mondo non può dunque avere un' cominciamento nel tempo.

Il mondo non può supporsi limitato riguardo allo

spazio o all'estensione. Una cosa non può esser limitata, senza qualche cosa, che la limita. Se il mondo è limitato; fa d'uopo concepirlo collocato in uno spazio voto illimitato. Ma, in primo luogo, non vi ha alcuna ragion sufficiente, che determini il mondo ad essere in questa parte dello spazio voto, piuttosto che in un altra; poichè ogni parte del voto immenso è omogenea colle altre. In secondo luogo il voto non è un oggetto, poichè non può esser sentito o percepito, ed il rapporto del mondo col voto, sarebbe il rapporto di un oggetto col nulla. Il mondo non può dunque essere limitato riguardo al tempo, nè riguardo allo spazio.

TESI II.

PER RAPPORTO ALLA QUALITA'

Ogni sostanza composta nel mondo, è composta di parti semplici: nel mondo non vi è, se non che ciò che è semplice, o composto di semplici.

Se ammettiamo, che le parti elementari delle sostanze composte non sono mica semplici; seguirà, che dopo la decomposizione delle sostanze, non rimarranno nè parti composte, nè parti semplici; le parti semplici essendo da un lato escluse, ed ogni composizione cessando dopo la decomposizione. Dopo la decomposizione delle sostanze, in questa supposizione non rimarrebbe nulla, e perciò le sostanze composte sarebbero composte dal nulla, ciò che involve contraddizione.

ANTITESI

Niuna cosa nel mondo è formata di parti semplici: tutto è composto.

Noi non acquistiamo la esperienza, se non che delle cose composte e divisibili. Il semplice, e l' indivisibile non può divenire oggetto di esperienza; esso è

un concetto voto di realtà. Il semplice che si suppone dovrebbe occupare un luogo nello spazio, e perciò dovrebbe esser esteso come la parte dello spazio, che esso occupa. Lo spazio non può esser composto di parti semplici: ciascuna porzione dello spazio è un altro spazio sempre divisibile, senza poter giammai essere ridotto al più piccolo spazio possibile.

TESI III.

PER RAPPORTO ALLA RELAZIONE

Tutto ciò che avviene nel mondo non dipende unicamente dalle leggi naturali, dalle quali sole posson dedursi tutti i fenomeni: la loro esistenza richiede dippiù una causa prima e libera.

Se non vi fosse altra causalità, se non quella delle leggi necessarie della natura, l' universo sarebbe una catena infinita di avvenimenti, nella quale ciascuno avvenimento avrebbe la ragione della sua esistenza nel l' avvenimento precedente; ma la catena intera o l' universo intero non avrebbe alcuna ragione della sua esistenza. Ciò sarebbe lo stesso che supporre una catena, da basso in alto in cui ciascun anello avrebbe bisogno di essere sostenuto dall'anello superiore, per non cadere; nell' atto che la catena intera non avrebbe bisogno affatto di essere sostenuta. Supposizione assurda.

Vi è dunque una causa prima esistente per se stessa.

Questa causa non può operare se non che liberamente nella produzione de' fenomeni; poichè ella è sufficiente a se stessa, ed a tutte le sue produzioni, nè alcuna cosa può influire in lei, e modificarla. Senza questa libertà vi sarebbe una serie infinita di effetti senza alcuna causa; il che è una contraddizione.

Questa libertà provata come causa prima, segue, che possono esservi nel concorso de' fenomeni altre cause libere, e primi termini di serie medie. Tale può es-

sere la libertà dell'anima nostra, come primo termine di una serie di cause cooperatrici nell'universo, nel mezzo de' fenomeni che ci circondano.

A questa tesi si oppone come antitesi la proposizione seguente: *Non vi è alcun agente libero nell' universo; ma tutto segue ciecamente il corso delle leggi della natura.* Se la produzione della serie dei fenomeni dipende da un atto libero della causa prima, bisogna ammettere l'una di queste due cose cioè, o che questo atto sia senza ragion sufficiente, o che vi sia una ragion sufficiente di esso, nel primo caso l'esistenza di questo atto libero ripugna al principio della causalità, poichè si supporrebbe un effetto senza causa; nel secondo caso questo atto, essendo una conseguenza di ciò che lo determina ad essere, non sarebbe libero. La libertà è dunque impossibile. Inoltre un atto libero della causa prima supporrebbe uno stato antecedente d'inazione, e non si comprende come la causa prima avesse potuto passare dallo stato d'inazione allo stato di azione, tanto più che i difensori di questa libertà riguardano ancora la causa prima come immutabile.

TESI IV.

Il mondo esistente suppone un essere necessario, sia come parte del mondo, sia come causa del mondo; e da questo distinta.

Il mondo ci presenta una serie di cose contingenti: le cose contingenti non sono de' condizionali, ed i condizionali suppongono l'assoluto, o l'essere necessario; che ne è la condizione, o il fondamento.

ANTITESI

Non vi è nè nel mondo, nè fuori del mondo alcun essere assolutamente necessario.

Supposto che l'universo stesso, o qualche essere che ne fa parte, fosse esistente necessariamente, biso-

gnerebbe che si trovasse nella serie de' cambiamenti dell' universo un cominciamento assoluto: ciò che ripugna alla legge universale, che sottomette tutti i fenomeni ad alcune condizioni nel tempo. O pure bisognerebbe che la serie intera fosse senza cominciamento; in tal caso ciascun termine della serie sarebbe contingente e la serie intera sarebbe necessaria, il che è assurdo, perchè l' unione de' contingenti non potrebbe formare giammai un tutto necessario. Non può dunque esservi nel mondo alcun essere necessario. Non può fuori del mondo esservi alcun essere necessario. Per esservi, bisognerebbe, che questo essere fosse il primo anello della catena de' contingenti, e che gli si dovesse attribuire l' atto di far cominciare una cosa nella serie. Ma questo atto suppone una ragione precedente di questo cominciamento di azione, e così l' essere necessario apparterrebbe alla serie delle cause, che operano nel tempo, cioè al mondo. Egli non sarebbe dunque fuori del mondo.

Non vi è dunque nè nel mondo, nè fuori del mondo alcun essere assolutamente necessario.

L' antitesi, che vi ho esposto, secondo il criticismo, mi ha sempre recato qualche sorpresa. Non conosco ancora alcun filosofo, il quale abbia osato di sostenere l' antitesi esposta. Atei e teisti, scettici e dommatici, dice d'Alembert, ammettono, che qualche cosa è attualmente esistente; e che in conseguenza qualche essere improdotto sia necessariamente esistente. Essi però questionano, se questo essere sia uno, o molti; se sia nel mondo o distinto dal mondo.

Non vi ha dunque alcun filosofo il quale sostenga la non esistenza di un essere necessario, e l' antitesi è chimerica nel fatto.

Si potrebbero perciò, la tesi, e l' antitesi esporre nel modo seguente.

TESI IV.

Fa d' uopo ammettere un essere necessario fuori del mondo o distinto dal mondo.

ANTITESI

L' essere necessario non può esser distinto dal mondo.

Per prova della tesi si può addurre l'immutabilità dell'essere necessario, e per prova dell'antitesi la massima: *dal niente non può farsi alcuna cosa.*

Ecco come difatti si ragiona da' difensori della tesi. Egli è certo, che qualche essere, o qualche sostanza è attualmente esistente. Ora se questa sostanza attualmente esistente non è stata prodotta, ella è esistente per se stessa, ed è perciò un essere necessario. Un essere necessario è tale quale è necessariamente, cioè è immutabile. Un essere immutabile non può essere il soggetto de' cambiamenti, che vediamo nell' universo. La sostanza, che è l' essere necessario, non può dunque essere nel mondo, ma dee essere distinta dal mondo.

I difensori dell' antitesi ragionano a questo altro modo. Qualche cosa è attualmente esistente nel mondo; e perciò vi ha nel mondo almeno una sostanza. Se questa sostanza non è un essere necessario sarà una sostanza prodotta: ammettere la produzione di una sostanza è la stessa cosa che ammettere, *potersi dal nulla fare qualche cosa*; il che è contrario a questa massima evidente, e generalmente ricevuta dal consenso di tutti gli antichi filosofi: *dal nulla non può farsi alcuna cosa.*

Egli è dunque chiaro, conclude il criticismo, che le quattro tesi, ugualmente che le loro antitesi possono essere rigorosamente provate: poichè la prova di ciascuna proposizione in particolare è dedotta dalla falsità della sua contraddittoria, il che è un modo di ragionare legittimo, e conforme alle regole della più sana logica.

Lo stato in cui si trova la *ragion pura*, sospesa fra due conclusioni, che ella è forzata di ammettere, e che, almeno in apparenza, si escludono scambievolmente, si chiama nel criticismo *antinomia*, cioè, opposizione reciproca delle leggi della ragione. Le antinomie fra le due prime tesi ed antitesi corrispondenti, si chiamano da Kant *antinomie matematiche*; perchè hanno per oggetto la grandezza degli oggetti sensibili. Le altre due antinomie si chiamano *antinomie dinamiche*.

Tanto nelle due prime tesi, che nelle due antitesi relative, cioè nelle antinomie matematiche, si confondono i fenomeni, o le apparenze delle cose colle cose stesse; e si confondono le forme soggettive della nostra sensibilità, senza le quali noi non potremmo aver la coscienza de' fenomeni, colle forme proprie delle cose in se stesse considerate. Quando nella prima tesi si dice. *Il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo, ed ha de' limiti nello spazio*, si suppone che il tempo e lo spazio sieno effettivamente nelle cose in se stesse considerate, cioè nel mondo considerato come oggetto in se, indipendentemente dalle nostre perecezione. Ora il tempo e lo spazio sono i modi della nostra sensibilità, sono i modi in cui le cose ci appariscono, non i modi in cui le cose sono. Lo stesso equivoco contiene l' antitesi: *Il mondo non ha avuto cominciamento nel tempo, e non ha limiti nello spazio.* Esprimiamo le due proposizioni a questo altro modo. *Il mondo ha una durata limitata, ed uno spazio limitato. Il mondo ha una durata illimitata, ed uno spazio illimitato.* Si vede chiaro, che le due proposizioni convengono nell' attribuire al mondo, come oggetto in se, indipendentemente dalle nostre percezioni, una durata, ed uno spazio; il che secondo l' estetica trascendentale è falso. La tesi e l' antitesi son dunque false tutte e due. Il mondo non è per noi che la serie de' fenomeni: esso è un prodotto della sintesi dell' intelletto; esso non è dunque un oggetto in se. Nel soggetto delle due proposizioni enunciate si contiene un concetto contradittorio, poichè si unisce al concetto del mondo fenomenico il concetto del mondo in se. Da questo concetto contraddittorio

derivano, secondo il criticismo, conclusioni contraddittorie. Se si partisse dal concetto contraddittorio *di circolo-quadrato*, ne risulterebbe un' antinomia simile a quelle delle idee cosmologiche. Un circolo quadrato, potrebbe dirsi, non è rotondo, poichè esso è quadrato: un circolo quadrato, potrebbe rispondersi, è rotondo, poichè esso è un circolo. Queste due conclusioni sarebbero ugualmente false; perchè sono fondate su di una supposizione assurda, come accade nelle antinomie matematiche delle quali abbiamo parlato. Quando voi nel concetto del mondo fate attenzione al mondo fenomenico risultante dalla sintesi dell' intelletto, voi dovete vedere una serie di condizionali senza un primo termine; quando vi si risponde che ciò è impossibile, perchè una serie di condizionali senza un primo termine è impossibile, l' attenzione si ripiega sul mondo come oggetto in se.

Lo stesso dee osservarsi per la seconda *antinomia*.

Tanto nella tesi che nell' antitesi la materia si prende per una cosa in se, esistente fuori del nostro pensiere; intanto la materia è un fenomeno. La composizione della materia consistente nella totalità di un numero infinito di parti non può essere un dato dell' esperienza per noi; come non può esserlo l' esistenza delle *monadi*, cioè delle parti semplici.

Nel caso delle antinomie dinamiche la tesi e l' antitesi possono tutte e due esser vere, e l' errore consiste nel riguardarle come contraddittorie, mentre la loro contraddizione non è, se non che apparente.

Egli non è necessario, che le condizioni de' fenomeni sieno fenomeni, potendo essere di una natura differente, senza che ne risultasse la menoma contraddizione; e perciò potrebbe bene avvenire, che la serie intera delle condizioni de' fenomeni in generale dipendesse, come tale, da una condizione superiore, che non essendo sensibile, si trovasse fuori della serie. Egli non segue, che fuori della serie delle variazioni de' fenomeni, non possa esservi una cosa in se stessa non sensibile, non fenomeno per noi, che sia la condizione primitiva de' fenomeni. Egli sarebbe ancora impossi-

bile, osserva Kinker, di rendere ragione de' fenomeni, senza ammettere alcune cose in se stesse, che ci appariscono, sebbene noi ignorassimo assolutamente quali sono queste cose. Tutto ciò che noi ne sappiamo si è, che esse non hanno alcun legame col tempo, essendo questo la forma del nostro senso interno.

Da ciò segue, che l' opposizione fra le due proposizioni della terza antimonìa cosmologica è facile a dileguarsi, e che è possibile di conciliare queste due proposizioni: *vi è un agente libero. Tutto nella natura segue l' impulsione delle leggi naturali.* Noi ignoriamo ciò che può essere in se stesso un soggetto attivo, e noi nol conosciamo, che come egli si mostra a noi in una serie o successione di tempo; si può perciò supporre senza assurdità, che un tal soggetto possegga una facoltà, che non sia un fenomeno, e che intanto può essere una causa di fenomeni. Intanto che questo soggetto non è un fenomeno, non è necessario, che sia soggetto alla legge della causalità. La libertà è dunque conciliabile colla necessità della natura. Ma se la libertà può essere causa di fenomeni, perchè il criticismo riguarda la causalità come soggettiva solamente? Sarebbe egli vero, che *mutat quadrata rotundis?*

La stessa osservazione, continua Kinker, ha luogo nella quarta ed ultima antimonìa. Si concepisce non esser necessario, che un essere incondizionale fosse della stessa natura cogli esseri condizionali, che gli sono subordinati. Il mondo sensibile come serie delle cose contingenti non ripugna dunque in alcun modo all' esistenza di un essere necessario, ed indipendente. Questo essere si concepisce fuori della serie de' contingenti, e può esser considerato ceme un agente libero.

Intanto è essenziale di osservare, che la maniera in cui noi ammettiamo un' esistenza necessaria ed incondizionale, come primo fondamento di tutti i fenomeni, differisce dalla maniera, in cui noi abbiamo supposto nella terza antinomia una causa, come agente libero per primo termine di una serie. Ogni volta, che noi parliamo di un atto libero, concepiamo senza dubbio un essere in se stesso, da cui questo atto è prodot-

to: intanto questo essere libero appartiene come causa alla serie delle cause sensibili. Ma la cosa è altrimenti nell'essere necessario. Questo essere non è mica una causa sensibile. La *ragione* ammettendolo ha meno in veduta la causalità incondizionale dell'essere necessario, il che denota libertà, che la esistenza incondizionale di lui *in qualità di sostanza*, che contiene in se stessa la ragione del proprio essere. Ma ciò non distrugge forse la *soggettività* della sostanza; e non si potrebbe qui replicare del criticismo, che *mutat quadrata rotundis?*

Io vi ho avvertito più volte, amico, che non fo se non che esporvi i pensamenti de' filosofi; non vi fo dunque alcuna osservazione su le riflessioni rapportate circa le antinomie. Ciò mi mencrebbe fuori dell'oggetto, che ho in veduta. Continuo dunque per terminare l'esposizione del kantismo.

Dopo l'esame della Psicologìa razionale, e della cosmologia razionale, si passa a quello della teologia naturale. Kant ha chiamato *paralogismo trascendentale* tutti gli argomenti della Psicologìa razionale: *antinomie della ragion pura* tutte le tesi ed antitesi cosmologiche; ed *ideale della ragion pura* l'oggetto della teologia naturale. Quest' oggetto è Dio.

Ma che cosa s' intende nella filosofia critica per *ideale?* L'ideale è un individuo esistente nel solo pensiere, e determinato completamente dall'idea sola della *ragione*. Gl'individui del genere umano son capaci di conoscere delle verità, e di fare delle azioni virtuose. Ora se concepiamo un individuo, il quale conoscesse tutte le verità, che la natura umana è capace di conoscere, e che non cadesse giammai in errore, un tale individuo, esistente nel solo nostro pensiere, sarebbe un *ideale* del sapere umano; se inoltre concepiamo, che questo individuo non commettesse, se non che azioni virtuose, senza dar luogo in lui al più menomo difetto, un tale individuo sarebbe insieme un *ideale* della sapienza e della virtù umana. La virtù e la sapienza umana in tutta la loro purità e perfezione sono *idee*; il saggio degli stoici è un *ideale;* cioè un uomo, un in-

dividuo, il quale non ha esistenza, se non che nel pensiere, ma che quadra perfettamente coll' *idea* della sapienza, e della virtù umana in tutta la loro perfezione.

Per formarsi queste idee, con cui si determina l'ideale, la ragione si serve della sua forma dell' *assoluto*. Totalità *assoluta* di conoscenze vere, di giudizii, e di raziocinii esatti, ecco l' idea del sapere umano, in tutta la perfezione: totalità assoluta delle virtù umane, ecco l' idea della virtù umana in tutta la perfezione. Nello stesso modo che l' *idea* ci fornisce la regola, secondo la quale noi creamo, per così dire, ed effettuamo l' *ideale* nel nostro pensiere; così l' *ideale* è vicendevolmente l' originale, il modello per eccellenza, sul quale noi misuriamo lo scopo e la natura di ciò che fuori dell' ideale si trova in qualche grado, e che nell' ideale si trova in un modo assoluto. Noi non abbiamo altra misura delle nostre azioni morali, se non che l' esempio di questo *uomo divino* presente al nostro pensiere, al quale uomo paragoniamo noi stessi, ed in seguito del quale paragone noi possiamo giudicarci, per regolare la nostra esistenza morale su di questo modello, e tendere così incessantemente verso l' *ideale* della perfezione in questo genere, sebbene convinti di non potere giammai giungervi.

Sebbene noi non abbiamo il dritto di attribuire con piena evidenza una realtà oggettiva ad un ideale; non possiamo intanto riguardarlo come una pura chimera. L' ideale è per la ragione una misura indispensabile, per designare il concetto di perfezione di ciascuna cosa nel suo genere, e determinare il grado d' imperfezione di tutto ciò che non è punto perfetto.

L' ideale il più sublime ed il più naturale all' uomo ragionevole è quello della Divinità. Esso è chiamato nella filosofia critica *ideale della ragione pura*. Applicando alla categoria di *realtà* la forma dell' assoluto, abbiamo l' idea della *realtà assoluta*, cioè dell' *Essere supremo, infinito, immutabile*, sorgente di ogni esistenza possibile.

Noi non possiamo, secondo il criticismo, dimostrare la realtà dell' ideale della ragion pura. Le prove

che se ne adducono sono tutte insufficienti. La prova ontologica data da Cartesio, ed adottata da Leibnizio e Wolfio è appoggiata su questo falso principio: *Tutto ciò che concepiamo è realmente esistente.* L'essere infinitamente perfetto, dicesi, è possibile; ma l'esistenza attuale è compresa nel suo concetto, questo essere è dunque esistente. Si avrebbe dovuto dire che l'idea dell'esistenza è compresa in questo concetto; ed allora si sarebbe conosciuto, che non si ha, se non che una combinazione di concetti vuota di realtà.

La prova cosmologica comincia dall'esperienza, su di cui è fondato il concetto generale dell'universo. Noi partiamo da ciò che è contingente nell'universo, per concludere ad un essere necessario, secondo le leggi di causalità, o di ragion sufficiente. Ma la serie de'contingenti è una serie di fenomeni, e quando dalla contingenza de' fenomeni, si conclude alla contingenza dell'universo in se stesso considerato, si commette un sofisma. La causalità appartiene a' fenomeni non già alle cose in se, secondo il criticismo.

La prova *fisico-teologica* parte dall'ordine dell'universo, per provare l'esistenza di un autore sapientissimo. Ma questa prova suppone ancora il valore reale del principio della causalità.

Le prove dunque della teologia naturale, per l'esistenza di Dio, sono, secondo Kant, di niun valore. Intanto non bisogna annoverare questo filosofo fra gli atei, egli ricorre ad altre prove per istabilirla; e l'esistenza di un Dio Legislatore, e l'immortalità dell'anima umana, sono due punti fondamentali nella sua critica della *ragion pratica,* di cui non è qui mio oggetto di parlarvi.

Io ho già terminato, amico, il quadro delle vicende della filosofia, da Cartesio sino a Kant inclusivamente. Voi conoscete bene, che il dovere di uno storico non è mica quello di combattere gli errori, che narra. Io vi ho fatto un tal quadro, per farvi conoscere lo stato, in cui si trova la filosofia relativamente a' principii delle conoscenze umane, e per prepararvi a sentire l'importanza de' problemi, che debbonsi risol-

vere, ad oggetto di stabilire su solidi fondamenti la realtà delle nostre conoscenze. Io ho tentato la soluzione di questi problemi in altre mie opere filosofiche; cioè ne' quattro tomi già pubblicati del mio saggio filosofico su la critica della conoscenza, e nel quinto ed ultimo volume di questo saggio; il qual volume si trova sotto il torchio. Ne ho detto ancora quanto basta ne' cinque tometti pubblicati de' miei elementi filosofici. Per la confutazione dunque degli errori di Hume, di Berkeley, di Bayle, di Kant, io vi rimando alle mie opere citate. Se la Divina Provvidenza mi darà forza e comodo di farlo, mi tratterrò con voi altra volta su questo argomento.

Intanto, per onore della filosofia, vi fo un osservazione, che risulta dal quadro che vi ho dipinto. Le quattro scuole filosofiche, che da Cartesio sino a giorni nostri son comparse in Europa, sono quella di Cartesio, quella di Leibnizio, quella di Locke, quella di Kant. I dommi importanti dell'esistenza di un Dio, della spiritualità ed immortalità dell'anima, sono difesi da' principali maestri delle tre prime scuole. Essi scompariscono nella filosofia teoretica della scuola di Kant, ma questo filosofo gli fa comparire nella critica della ragion pratica; e se nella critica della ragion pura egli li riguarda come un bisogno della ragion teoretica, per perfezionare il sistema delle conoscenze, e darle la più perfetta unità; nella critica della ragion pratica gli riguarda come i principii necessarii a regolarci nel cammino tenebroso di questa vita. Io non so, se la scuola critica possa con ragione accusarsi di scuola anti-religiosa; per le tre prime è certo, che l'accusa sarebbe una calunnia manifesta. Gli errori anti-religiosi non possono giustamente riguardarsi, come conseguenze proprie di alcuna scuola. Se la scuola di Locke si duole del sistema della natura di Holbac, quella di Cartesio arrossisce del panteismo di Spinoza.

Per preservarvi intanto dagli errori della dialettica trascendentale, vi prego di porre attenzione alle seguenti dottrine, da me altrove stabilite. 1.° La coscienza è un motivo infallibile de' nostri giudizii. 2.° Questa

coscienza ci mostra l' *io* come una sostanza, ed una sostanza semplice. 3.° Il principio: *non vi ha effetto senza una causa*, ha un valore reale ed assoluto. 4.° Da questo principio segue, che l'esistenza di un essere assolutamente necessario, immutabile, e creatore del *me*, e di tutto il finito, è incontrastabile.

FINE.

C05700099

INDICE

DELLE

MATERIE

Digitized by Google